



王明珂 著

英雄祖先 与弟兄民族

根基历史的文本与情境



中华书局
ZHONGHUA BOOK COMPANY



王明珂 著

英雄祖先 与弟兄民族

根基历史的文本与情境

图书在版编目(CIP)数据

英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境/王明珂著.
- 北京:中华书局,2009.7
ISBN 978 - 7 - 101 - 06282 - 3

I. 英… II. 王… III. ①少数民族 - 民族历史 - 研究
- 中国②少数民族 - 民族文化 - 研究 - 中国 IV. K28

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2008)第 128911 号

书 名 英雄祖先与弟兄民族：根基历史的文本与情境

著 者 王明珂

责任编辑 焦雅君

出版发行 中华书局

(北京市丰台区太平桥西里 38 号 100073)

<http://www.zhbc.com.cn>

E-mail: zhbc@zhbc.com.cn

印 刷 北京瑞古冠中印刷厂

版 次 2009 年 7 月北京第 1 版

2009 年 7 月北京第 1 次印刷

规 格 开本/700 × 1000 毫米 1/16

印张 17 1/2 插页 6 字数 280 千字

印 数 1 - 4000 册

国际书号 ISBN 978 - 7 - 101 - 06282 - 3

定 价 39.00 元

隐藏的景(简体版自序)

《英雄祖先与弟兄民族》是我关于中国民族史系列研究中最新的一本著作。它与我过去的两本著作《华夏边缘》以及《羌在汉藏之间》，皆有密切关系与延续性。对《华夏边缘》来说，这本书可称是其续篇，更具理论与体系地说明华夏与其边缘区域人群经由历史互动，而形成今日中华民族格局的过程。对《羌在汉藏之间》来说，本书是其反思篇。由羌族研究中认识到“弟兄祖先历史心性”之后，我重新理解有关黄帝、炎帝、蚩尤等英雄祖先历史，视之为一种与前者不同的“英雄祖先历史心性”产物，以此解释“炎黄子孙”与“弟兄民族”的深层历史意义。《羌在汉藏之间》是化陌生为熟悉，而本书则是化熟悉为陌生，经由此过程而使得反思性新知得以重生。

因此，这本书是新的学术视野与现实关怀下的中国民族史著作，也是我所提倡的反思史学研究的一部分。反思不同于解构，反思性研究也不同于后现代研究。后现代研究因其所蕴含的现代主义观点而忽略历史的延续性，强调过去与现在间的断裂，因而也对政治社会现实常采批判与解构观点。至于解构之后如何再造社会现实，或如何促进国家、民族、阶级、性别与文化人群间的和谐

相处，并不在其考虑之列。相反地，反思研究着重在历史变迁与相关历史记忆中了解当代情境：一方面解释当代情境的形成过程；另一方面在与过去之比较中理解当代情境。反思性研究强调对外在的、边缘的、陌生的现象与体系，作深入的文本与表征分析以产生认知（化陌生为熟悉），同时藉此认知，在同一套文本与表征分析逻辑下，对自身原有的知识体系作新的体认与了解（化熟悉为陌生）。此种新的反思知识能让人们对当代有不偏倚的了解，有助于人们认识自身与他者的历史处境，因此得以珍惜及有思改进现实，以促进各种社会人群之和谐相处。更重要的是，后现代研究解构近代以来所建立的历史（特别是民族史）。反思性研究则不争论历史事实；它从历史记忆角度尝试探索古今历史叙事与记忆中“隐藏的景”，也就是尝试了解留下这些历史记忆者的情感、意图与相关社会情境。

对我以及对读者而言，思考这些问题，也是一个走入我们文化心性中自身难以察觉的异域之旅。与炎黄子孙、弟兄民族相关的历史记忆便是很好的例子；这两个词，在近代新知下常被视为过气的民族团结话语，然而在本书中我将发掘其中“隐藏的景”，赋予它们深刻的学术与现实意义，也由此体会那埋藏在我们文化深处的历史心性，与由此产生的历史叙事以及人们叙说这些历史时的情感与意图。

毛 明 可

序于南港，2007

原序与谢词

这本书的内容是我,一个自称“炎黄子孙”的汉系中国人,对“炎黄子孙”及相关英雄历史之反思性研究,以及对“弟兄民族”这一称谓的新理解。这样的研究,其目的并非在知识上“解构”炎黄子孙历史及中华民族。相反地,我希望透过新的历史知识,一种基于反思性(reflexivity)及有反省力的历史新知,使得中国的汉族与各少数民族对自身,以及对他族、他国之人,有更深入的了解。我相信这样的历史新知,更能够促进“炎黄子孙”及其“弟兄民族”间的和谐与凝聚。

人们常强调历史上的英雄祖先:五千年前的炎帝与黄帝,三百四十多年前到台湾的郑成功及其随从军民,以及在美国,三百多年前乘五月花号来到新英格兰的英雄祖先们。人们也争论这些英雄历史,譬如成吉思汗、箕子及亚伯拉罕,究竟是哪一“民族”的英雄祖先,他们所建立的“国”地理空间包括哪些地方。强调这些“英雄祖先历史”,常使得一些人群落入社会边缘——因为他们不是英雄祖先(征服者)的后代,或竟为被征服者的后裔。坚持与争议这些“英雄祖先历史”,以及此“历史”所支持的资源范畴与边界,也经常造成族群、民族或国家

之间的冲突。无论如何,这些被强调、争议的“历史”都起始于一些“英雄祖先”。然而另有一些起始于“弟兄祖先”的“历史”,被人们忽略、埋没。因为相对于服膺“英雄祖先历史”之人群而言,主张这些“历史”的族群多半是居于边缘的弱势群体,因而在“英雄”成为“历史”叙事中的主角后,他们所宣称的“历史”被认为是传说、神话。

当代历史学者,特别是后现代主义历史学者,常批评单一、典范与线性的历史,强调历史有多元的声音。然而这样多元、多线的历史,经常仍是对“过去”的选择性建构,或为对“过去”众声杂沓的争鸣,而未见及“历史”与人类社会间巧妙的内在联系。更有甚者,批评单一的线性历史,解构某种体制与认同下的典范历史,如此,学者——在对自身的文化与学科偏见与相关优势权力毫无自觉的情况下——所提出的“解构性知识”常为对他者的侵犯与侮辱。无论如何,在各种权力主体以“历史”相互解构中,边缘的“历史”仍然静默。因为关键不在于谁的“历史”更正确、更全面、更多元,而是,只要“历史”仍是“历史”,“神话传说”仍为“神话传说”,我们便不可能认识自身与他者的“历史”,也不可能认识为“历史”所塑造的社会情境。

在《羌在汉藏之间》一书中,我曾说明羌族的“弟兄祖先故事”为一种“历史”,一种在特定社会情境下的“历史心性”所产生之“历史”,这是“将陌生的化为熟悉”。基于此,在这一本书中我重新认识我们所熟悉的中国文献中各种“英雄祖先历史”,我们原来所熟悉的历史知识,在此新知下可能反变得陌生。因而这本书的工作可说是“将熟悉的化为陌生”。希望读者与我一同由了解当今羌族的“弟兄祖先故事”出发,由此我们重新思考三千余年来曾流传于中国及其周边的许多“弟兄祖先故事”,包括《国语》中“炎帝、黄帝为两弟兄”之说。我们可以尝试了解传述这些“历史”的人群之生活情境,以及诉说此“历史”时人们所表达的期望与情感。但更重要的是,我们也一同再思考我们所熟悉的“英雄祖先历史”,特别是“黄帝后裔”或“炎黄子孙”之历史;将它们视为另一种“历史心性”的产物,尝试了解人们在何种情境中书写与诉说这些“历史”,以及人们宣称此

种“历史”时所流露的情感与意图。如此，在同一认知平面上思考“历史”与“神话传说”，我们才能对黄帝、太伯、箕子、檀君、九隆等英雄祖先之“历史”有反思性的认知，也能对许多“神话传说”——特别是“弟兄祖先故事”——有真正的体会与了解。

相信如此的“反思性知识”(reflexive knowledge)^①，可以让宣称自身为黄帝、炎帝、成吉思汗、箕子、太伯、三苗或蚩尤等“英雄祖先”后裔的族群，能认识自身此种历史记忆的深层意义及其历史过程，以及我们的先人在宣称或接受这些“英雄祖先历史”时的骄傲、期望，或卑屈与无奈。我们更应认识，“弟兄祖先故事”事实上可能是一种更古老、更普遍的“历史”（但显然不若男性中心主义古老），曾广泛流行于华夏之域及其邻近各民族地区，以及世界其他各地。古代华夏曾称“炎帝与黄帝为弟兄”，彝族说最早“彝、汉、藏为三弟兄”，藏族有各族群起源于“六弟兄”之说，都是此种“历史”。我们也能由此体认，“弟兄民族”并非只是当代强调民族团结的口号，它是一种古老历史心性与记忆的遗存。在这些对彼此之“历史”（与历史）的反思性体认、体会与体谅中，我们应更珍惜、反省并思索调整改进民族或国族内外的族群关系。

中国人常以“丰富的历史文献”而自豪。我认为，值得自豪的不只是那些以汉文字书写的“历史文献”，而更应是在各地人群长期交流、交锋下产生的以各种媒介表述的“历史记忆”，包括被视为“民族神话传说”的那些记忆。突破自身各种文化、学术与社会认同“框架”（边缘），发掘我们文化与社会生活中深藏的各种知识建构范式（如 Pierre Bourdieu 所称的 *unthought categories*

^① 关于反思性知识(reflexive knowledge)与解构式知识(deconstructive knowledge)，我引申自 Kamala Visweswaran 所称的 reflexive ethnography 与 deconstructive ethnography 之区分。我也同意其见解：反思与解构的不同是，“解构”破坏被观察、描述者的主体性，而“反思”则保全、维护其主体性。见 Kamala Visweswaran, *Fictions of Feminist Ethnography*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994.

of thought)^①, 我们或能了解这些丰富、多元记忆的内在含意, 及其形成与变迁的社会情境。如此具反思与反省的“历史”新知, 不但有助于中国各民族对彼此之了解与民族内外族群关系之改进, 也将是中国历史记忆对世界的贡献。

这本书的重要主题与部分内容, 曾在多个学术场合发表。我将“弟兄祖先故事”视为一种“历史”, 以及借此提出的“根基历史”概念, 最早发表于黄应贵主编的一本论文集《时间、历史与记忆》中^②。对“历史心性”较初期的见解, 出于 2000 年底我在四川大学的一场演讲, 后来演讲内容曾改写发表于《历史研究》^③。以羌族之“弟兄祖先故事”为基础, 对“历史心性”更完整的论述见于 2003 年之拙著《羌在汉藏之间》。有关“黄帝后裔”历史记忆在中国的发展, 曾在 2002 年以论文发表于《历史语言研究所集刊》^④。将箕子、太伯等历史记忆视为一种“英雄徙边记”模式化情节之产物, 最早的构想发表于 2004 年在韩国汉阳大学举行的“Border or Frontiers”国际研讨会中。“英雄祖先历史心性”产生的英雄历史记忆在华夏边缘所造成的历史心性与记忆变化, 也发表于 2004 年“第一届北京论坛国际会议”之会议论文中。将“历史心性”、“文类”与“模式化情节”视为三种历史叙事文化中的“结构”, 类似观点曾在 2004—2005 年发表于《历史人类学集刊》及《历史语言研究所集刊》的两篇论文中^⑤。对“历史心性”与“文类”的理论性探讨, 也曾于 2005 年在陕西师范大学“马长寿先生纪念讲座”

^① Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, UK: Polity Press, 1992, p. 40.

^② 黄应贵主编:《根基历史——羌族的弟兄故事》,《时间、历史与记忆》,台北:中研院民族学研究所,页 283—341。

^③ 王明珂:《历史事实、历史记忆与历史心性》,《历史研究》2001 年第 5 期,页 136—147。

^④ 王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》73 本 3 分, 2002, 页 583—624。

^⑤ 王明珂:《瓦寺土司的祖源:一个对历史、神话与乡野传说的边缘研究》,《历史人类学集刊》2 卷 1 期,2004, 页 51—88;王明珂:《“惊人考古发现”的历史知识考古:兼论历史叙事中的结构与符号》,《历史语言研究所集刊》76 本 4 分,2005, 页 569—624。

上发表。此外,2004 年我曾在以下这些大学与研究机构,发表与此著作相关的演讲:武汉大学历史系、华中科技大学社会学系、西南民族大学民族学院、四川大学历史文化学院、厦门大学人类学系、中山大学历史人类学研究中心,以及台湾的台湾师范大学文学院、中研院民族学研究所、近代史研究所“记忆与认同工作坊”、清华大学人类学研究所,等等。在以上这些会议、期刊与演讲的发表中,我都获得许多学者、听众、评论人、审查人的建议与批评,在此我感谢他们给我的帮助与指教。我也要感谢 2004 下半年,听我在台湾清华大学历史研究所讲授“反思史学:文本分析”的学生们,我许多关于反思史学的概念,都在准备此课及课堂上与学生们的讨论中得以厘清。

2005 年承哈佛大学东亚语文系及哈佛燕京学社协助,我得以在哈佛大学作访问,并完成此书;我要感谢哈佛大学 Peter Bol 教授及杜维明教授的帮忙。在此期间,我也得以在纽约州 Cornell University 人类学系的 Anthropology Department Colloquium Series,在芝加哥的 Northwestern University 之人文中心(Alice Berline Kaplan Center for the Humanities)及艺术史系(Department of Art History)发表与此书相关的演讲,得到许多人类学者与历史学者——包括讨论人 Prasenjit Duara 教授——的建议与回应。我在此也感谢邀请我前往并与我讨论相关议题的 Magnus Fiskesjo、Sarah E. Fraser 教授与 Duara 教授。

与本书相关的田野与文献研究,曾得到台湾中研院“中国民族的起源与形成过程”主题计划(2001—2002)、“国科会”专题研究计划“中国近代国族建构的古代基础——以炎黄记忆为例”(2002—2003),以及“蒋经国国际学术交流基金会”的“英雄祖先与国族历史”研究计划(2002—2004)之支持才得以完成。我对以上机构,以及在这些计划中的合作学者,致上诚挚的感谢。特别是王士元院士,他有关中国民族起源的宏观见解,对我完成此书很有启发。而他嘱我共同将“中国民族的起源与形成过程”主题计划成果集结成书之事,我却一直无法完成,在此我也要向王院士致歉。

在最近四年里,与本书有关的研究曾以英文在各种会议上发表。我的朋友

Robert W. Cribbs 不仅替我订正这些英文写作，也常质疑并与我争辩这些论文的内容。这些研究涉及到“反思性”，因此一位全然不懂中文、不熟悉人类学或历史学的质疑者对我常有意想不到的启发——这也证明了我们常沉浸于自己所熟悉的语言、文化与学术符号体系中而不自觉，此不自觉也如 Pierre Bourdieu 所称的 *collective scientific unconscious*。

最后我要感谢我的妻子于清沼，在我奔波于田野与其他学术活动或有时经历困顿与挫折之时，她是我最有力的支持者。

目 录

原序与谢词	1
前言：中国民族起源与形成	1
一 中原核心、多元一体、想像社群	2
二 本书主旨与研究方法	8
第一章 边缘与异例	19
一 边缘异例	19
二 弟兄祖先故事	21
三 历史心性	27
第二章 英雄祖先历史与华夏意识初萌	31
一 新石器时代晚期黄土高原边缘的人类生态变迁	32
二 商、周王朝出现的人类生态意义	34
三 华夏与华夏边缘的出现	38
四 凝聚华夏的各种“根基历史”方案	43
五 黄帝与炎帝：弟兄或敌手	46
六 “英雄祖先历史心性”下的黄帝	47
第三章 《史记》文本与华夏帝国情境	49
一 《史记》中的黄帝：血缘、空间、时间与政治权力	49
二 《史记》中的黄帝子孙	51
三 “正史”与华夏帝国：文类与社会本相	55
第四章 蜀之华夏化与方志文类	59
一 典范中国史中的古蜀历史	60
二 被遗忘的“过去”——三星堆文化	61
三 历史学者对“三星堆文化”的解释	64

四 汉晋蜀人对“过去”的失忆	66
五 蜀人成为黄帝子孙	68
六 被遗忘的历史心性	71
七 “方志”文类的出现及其意义	72
第五章 英雄徙边记:边疆史的模式化情节	77
一 正史中的四种“英雄徙边记”文本	79
二 “英雄徙边记”文本分析	83
三 “英雄徙边记”与华夏边缘	87
第六章 反思英雄徙边记:朝鲜与东吴	95
一 反思性	96
二 东北边缘:箕子、朱蒙与檀君	98
三 神话与历史	99
四 高丽之本土历史建构	102
五 东南边缘:太伯成为本土英雄祖先	110
第七章 反思英雄徙边记:滇与西羌	119
一 西南边缘:庄蹻记忆被忽略及再唤起	120
二 沙壹与竹王	121
三 佛僧与祖先:《南诏图册》中的大封民国认同	124
四 大理王朝至明清时期的白人与九隆族	129
五 庄蹻复出于“方志”之中	137
六 西北边缘:三苗与无弋爰剑受冷落	142
第八章 北疆与南疆的英雄祖先记忆	149
一 汉晋以来北方华夏边缘的炎黄子孙	150
二 北朝、隋、唐时的炎帝子孙	156
三 南方的廪君、盘瓠子孙	158
四 盘瓠与盘王子孙——本土观点	165
五 南方的蚩尤祖先	169

六 另类历史：南方的“弟兄祖先”祖源记忆	171
七 黄帝子孙与南疆“汉人”	173
第九章 华夏社会边缘的英雄祖先记忆	179
一 家族谱系之文字记忆	183
二 文字谱系记忆的民间化与族谱文类之兴	186
第十章 近代中国炎黄论述	189
一 国族历史建构初期的炎黄子孙记忆	191
二 “英雄徙边记”与近代中国边疆史	194
三 新文类“民族史”下的华夏边缘再造	201
四 英雄祖先与弟兄祖先	204
第十一章 多重边缘交会：索土司的祖源	209
一 瓦寺土司的家族史	210
二 多种边缘之交会	214
三 三种土司家族史的文本解读	219
四 历史记忆下的个人动机、意图与情感	223
结语 历史中的表征与本相	231
一 文本、表征与情境、本相	234
二 历史心性、文类、模式化情节	235
三 边缘、异例、断裂与符号	238
四 符号与结构之间：模仿与攀附	240
五 反思与反省的历史	244
参考书目	247
索 引	263

前言：中国民族起源与形成

在中国近代学术中，“中国民族起源”是一项很受重视的课题。由历史与神话研究中的“古华夏部族起源”，到考古学上的“中国文明起源”，到民族学与人类学者所称的“中国民族多元一体格局”，以至于结合古人类学与生物遗传学等多项学科的“中国人的起源”等等之研究，皆与此问题相关。在后现代思潮影响下，对此论题学者们又有另一种思考：这种学术探求与因此建构的“历史”，是否为在某种群体认同下人们的集体想像？如此使得这问题更复杂，不只涉及“过去发生的事”，也涉及“人们对过去的想像与建构”。

过去十年，我的研究工作主要在于“华夏边缘”的历史与人类学探索。1997年，我出版《华夏边缘：历史记忆与族群认同》一书，由人类生态、历史记忆与族群认同等面向，探讨华夏族群边缘的形成与变迁。同时在1994—2003年之间，我多次利用寒暑期，在川西地区进行羌族田野研究。从文献与田野两方面研究古代与当今羌族，2003年我完成《羌在汉藏之间》一书。在这本著作中，我以一个古老的华夏边缘——羌族——来说明华夏的成长历程，以及推动此成长历程的社会与文化微观过程。这可以说是以更具体、系统化的研究，来说明华夏及

华夏边缘的本质及其历史变迁。在这些研究过程中,我的研究旨趣愈来愈清晰:从一个新角度来看此问题,“中国民族的起源”不完全始于一个古老的“过去”、一个“核心”,而更重要的“起源”发生在“华夏边缘”人群间的一些历史记忆与族群认同变化。

这样的认知,部分因我在中研院参与主持一项“中国民族的起源与形成过程”研究计划。这个主题计划由语言学(王士元院士主持)、生物遗传学(李文雄院士主持)、历史学与人类学(王明珂主持)等分支计划所构成。虽然,这个研究计划由于研究人力不足,以及三个主要分支学科间的交集不足,只进行了两年(2001—2002年)。然而我因此得以跳脱一些细微枝节的研究,而对“中国民族的起源与形成过程”问题作较全面的、更具深度的思考。

另外在羌族研究中,我体认到当地普遍流传的“弟兄祖先故事”是岷江上游村寨人群的一种本土历史建构模式。如此体认,让我反思我们所熟悉的历史事实上是另一种历史建构模式——英雄祖先历史——之产物。因而在“蒋经国国际学术交流基金会”的支持下,我主持了一项“英雄祖先与国族历史”研究计划。在此计划中,我与宝力格教授(Uradyn E. Bulag)以及其他几位学者,共同研究古今流传于中国及其邻近地区的各种“英雄祖先历史”(或“弟兄祖先历史”),探讨它们所流露的各地人群之“我族”认同情感与情境。在最近四年内,我在这两项研究计划下写了几篇相关论文,或已发表,或未发表,这本书便是在这些基础上所作的进一步补充与阐发。因此,本书可以算是“中国民族的起源与形成过程”主题计划与“英雄祖先与国族历史”研究计划的部分研究成果。

本书的目的之一,是对“中国民族的起源与形成过程”作一新诠释。因此,首先,我对近代以来的“中国民族起源”研究作一简单回顾,来说明学者们在这方面的研究成果累积以及研究观点的转变趋势。

一 中原核心、多元一体、想像社群

清末以来,学者们对于“中国民族起源”问题曾有热烈探讨。虽然参与讨论

者中不乏当世巨儒，然而在今之学者看来，其学术性并不显著。他们的论述，常集中在“黄帝”或“炎黄”身上，以此华夏血缘的“起源”为“炎黄子孙”之中国国族立本。他们论述中的华夏始祖为黄帝，或炎帝与黄帝，并争论“黄帝”究竟来自于黄河流域、北方草原，或来自于西亚。他们也争论在历史上哪些民族及其后裔为“黄帝子孙”，以及孰为黄帝嫡传、孰为黄帝庶子之后^①。值得注意的是，当时在学界有“黄帝为自西亚东迁的巴比伦某部族长”之说。这是“中国民族西来说”的一种论述，当时不仅流行于国外学界，就是在中国也有许多一流学者附和此说^②。

无论如何，以黄帝或炎黄为起始的“中国民族起源”历史，难以说明为何此国族中包括满、蒙、藏、回等民族。后来，在比较具学术性的历史研究中，学者们对此问题作了补充。20世纪上半叶的历史学者们，不强调黄帝、炎帝等“华夏始祖”的个人血缘传承，而将他们视为一个个“民族集团”的代表性领袖人物。如在新的史学与民族学概念下，黄帝经常被认为是一个来自北方或西方的民族集团首领；炎帝则被认为是同一民族集团中曾与黄帝争胜的另一支族首领，或被认为是另一民族集团之部落长。民族学的图腾说也被用来支持这些上古“历史事实”，如黄帝等被认为是“龙”图腾的部族，相对于东方以“凤鸟”为图腾的太皞部族^③。无论是傅斯年所主张的“夷夏东西二源说”，蒙文通的中国“上古民族三系说”，徐炳昶所主张的中国“古代部族三集团”，或孙作云所称“蛇、鸟、猪、鳌四部族”之说，皆以各民族集团的战争与融合说明中国民族（包括中国境内少数民族）之形成过程，同时也说明在此国族中孰为战胜者之后裔、孰为战败者之后

^① 沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》28卷，1997，页1—77。

^② 蒋由智：《中国人种考》，上海：华通书局，1929。

^③ 徐旭生：《中国古史的传说时代》，1944；北京：科学出版社，1962。蒙文通：《古史甄微》，台北：商务印书馆，1933。孙作云：《中国古代鸟氏族诸酋长考》，《中国学报》3卷3期，1945。黄石林、石兴邦：《龙与中华民族》，《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》，西安：陕西人民出版社，2001，页94—102。

裔。这个民族融合所发生的核心地区，也就是各民族集团争胜之地，被认为是在黄河流域的中原。三苗、蚩尤、共工、伏羲等部落首领及其民族集团，在此历史中因失败而迁居边陲，其子孙散处蛮荒群山丛林之间。因此，虽然在此“历史”里中国民族有多元起源，但中原之人（或汉族）仍居其核心。至于溯及西亚的“中国民族西来说”，在此时期逐渐为学者所弃。

20世纪上半叶的中国上古诸帝王研究中有一股“逆流”，那便是以顾颉刚为首的“古史辨派”史学。顾氏提出古帝王“层累造成说”，以此与相信这些古帝王历史的学者相辩驳。如今我们对顾氏之“古史层累造成说”可以有新的评价。与之同时或略晚，西方实验心理学者 F. C. Bartlett 与社会学者 M. Halbwachs，相继提出有关人类社会记忆（social memory）之开创性新说^①；顾氏之见，已有社会记忆学说的雏形，只是未有系统化的理论而已。此外，在 20 世纪上半叶中国国族建构的时代背景下，“疑古派”学者对中国古史人物、事迹的质疑，以及他们与维护古史者之间的激辩，显示正、反双方皆对“真实的民族起源历史”有深切的渴求，只是在新的学术知识理性下，传统文献中的古史系统或被学者认为难以被接受，或被认为需要新的诠释而已。

无论如何，后来“中研院历史语言研究所”之创立及主其事者傅斯年先生等人所领导的“科学”史学研究，结束此争议，并使“古史辨派”成为中国近代史学之边缘异端。其中，李济所主持的安阳殷墟考古及其成果，使得在中国之“起源”问题上考古学从此得到主流地位。考古学之“实物证据”以及“科学方法”，可以说是创立“历史语言研究所”的傅斯年等人之学术理想。此后，历史学家对于黄帝、神农、尧、舜逐渐失去信心。考古学家的新议题则为中国人类与人种起源、文化起源与文明起源，等等。然而中国之“起源”空间，学者们所强调的仍在黄河流域。如在中国古人类起源上，20世纪上半叶最早受到广泛瞩目的是距今

^① F. C. Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932; Maurice Halbwachs, *On Collective Memory*, ed. & trans. by Lewis A. Coser, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.

约五十万年前的北京人。在中国近代人种起源上，以北京房山周口店距今两万年前的山顶洞人为代表。在中国文化起源方面，20世纪上半叶广为人知的是仰韶文化与龙山文化，前者大约分布在黄河流域中部与西部，后者约在黄河流域东部。在中国文明起源方面，李济在其《中国文明的开始》一书中所强调的“文明之始”，则是以安阳殷墟为代表的“殷商文明”。

1949年中华人民共和国建立以来，以考古学探索中国人种、文化、民族与文明起源更加得到重视。在此一时期（20世纪下半叶），中国考古学有关“中国人”与“中国文化”的起源探索有三个主要论述倾向：“本土性”、“古老性”与“多元性”。此三方面都有相当成就。以中国的人类起源来说，1964年发现陕西蓝田人，1965年发现云南元谋人，1975年发现湖北郧县猿人，这些都是中国旧石器时代早期的猿人类。至于较近的中国人种起源，在20世纪后半叶发现的有陕西大荔人，山西丁村人，广东马坝人，湖北长阳人，四川资阳人、巫山人，广西柳江人，他们被认为分别代表旧石器时代中期与晚期的中国古人类（直立人与真人）。这些发现，在中国人类与人种起源问题上强化了本土起源论者的信心，并且说明本土起源应是多元并生的。

以文明起源来说，新中国的考古发现也支持中国文明的本土多元起源论。20世纪50年代发现的西安半坡遗址属于仰韶文化，代表黄河上游的中国文化起源。浙江余姚河姆渡文化，其具地方特色的木结构房屋与水稻种植，被认为是中国文化起源的东南方代表。良渚文化过去被认为是龙山文化向南传播的一个变种，后来，学者认为“实则这里是中国早期文化发展的另一种中心，有它自己独立发展的过程”^①。早期都城兴建、青铜铸造业、复杂的宗教行为，以及社会阶序化与国家形成等，被认为是文明起源的指针。因而20世纪下半叶中国考古学的一些惊人考古新发现，如辽宁红山文化中的祭台遗址、四川广汉三星堆文化祭祀坑中具地方风格之青铜器、江浙良渚文化中的大量精致玉器，都使

^① 夏鼐：《中国文明的起源》，北京：文物出版社，1985，页7。

得这些考古文化被视为中国文明“多元起源论”的证据。

学者不只是借考古发掘来呈现这多元的中国文明起源面貌，更尝试建立各地域性文化相互关联、发展而形成夏、商、周三代国家及其文化之历程。苏秉琦先生的“区系类型说”与张光直先生所提出的“多中心互动说”，都是此种尝试。苏秉琦之说，是以器物类型学为主体，将各地新石器晚期文化分别纳入几个不同层次的分类体系之中，由此建立一有如语言学与动物学分类的考古文化分类体系^①。张光直的“多中心互动说”，则尝试说明新石器时代晚期分布在中国的多元地域考古文化，如何在龙山文化时期互动、熔铸出一些文化共性。这些文化共性，也就是夏、商、周三代文化的基础^②。这些考古学上的研究与讨论虽大多未言及“民族”，然而在以“文化”对等于“民族”的观念下，各地域文化“起源”如何凝结或被纳入商、周王朝及秦汉帝国的过程，也被认为是中华民族形成过程中的重要一章了。

20世纪末中国学术界进行的“夏商周断代工程”，以及接续进行的“中国文明探源工程”，表现学者对“中国文明与民族起源”问题深入探索的宏图，以及对科学、客观、跨学科合作以厘清此问题的信心。这些大型研究计划或已完成，或正在进行之中，其成果及意义已受到学界相当的瞩目与讨论。然而由于其尚未完成，对此我无法深入讨论。无论如何，此学术宏图应对逐渐“零碎化”的考古与相关古史研究有补阙之效。

近二十年来，民族学与人类学者也参与此问题探讨。面对“多元”的考古文化与当代中国多民族构成之现实，他们不只是从“起源”，也从“过程”说明当今中华民族之“多元一体”。最早较具体提出“多元一体”之说的，便是中国人类学泰斗费孝通先生。后来投身于此讨论的，也主要以中国民族学与人类学者为主。此类研究糅合考古上的“多元文化”及其“类型”关系，历史学者之汉人移民

^① 苏秉琦：《中国文明起源新探》，香港：商务印书馆，1997。

^② K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, fourth edition, New Haven: Yale University Press, 1986.

史与汉化研究以及近代民族学与人类学之调查。其中较有新意的是，如费孝通先生已注意到，由具“文化共性”的民族转变为具“主观认同”的民族，有一个历史发展过程^①。

无论如何，近代以来中国历史、考古与民族学者强调的都是一个延续性的历史，一个或多个“起源”，延续、分化、糅合而成为当今血缘与文化上的中国人或中华民族^②。然而在西方“后现代主义”(post-modernism)之解构(deconstruction)学风影响下，对于当代之民族与文化“传统”，许多学者所强调的却是“历史”与“文化”的断裂、创造与想像。学者们认为，当代被认为是相当老的国族，事实上只是国族主义下知识分子集体建构的“想像社群”(imagined community)；一些被认为是“古老的”传统文化，也被视为近代国族认同下的文化“传统建构”(invented tradition)^③。依循“想像的社群”与“建构的传统”之论述模式，近年来有些历史与人类学者也以此理解当代“中华民族”或“中国少数民族”，以及相关“历史”或“民族史”的近代建构^④。学者认为，在近代国族主义与相关学术知识(历史学、民族学、语言学、体质学等)的导引下，世界各地都曾发生一个“国族化”(及连带的现代化)过程。我们当前的国族认同，以及国族下的民族区分，及相关的语言、体质、民族与历史知识，都在此过程中被建构起来。重溯此建构过程，可说是在一种“后现代”(post-modern)之知识醒觉下对“近现代性”

① 费孝通：《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989。

② 一种新的“文化主义”，是以“考古学文化”追溯中国文化与民族的源头，在此研究取向下，许多中国考古学者认为华北的某些新石器文化为黄帝族或其时代的考古文化遗存。见杨亚长：《炎帝、黄帝传说的初步分析与考古学观察》，《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》，西安：陕西人民出版社，2001，页85—93。

③ Benedict Anderson, *Imagined Communities*, Rev. edition, London: Verso, 1991; Eric Hobsbawm & Terence Ranger ed., *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

④ Ralph A. Litzinger, “Contending Conceptions of the Yao Past”, in Stevan Harrell ed., *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995; Norma Diamond, “Defining the Miao”, in *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*.

(modernity)之新认知，自然也是对国族与相关知识(主要是历史与民族知识)的解构。这可被称为一种国族“近代建构论”。然而“近代建构论者”只是解构近代以来被建构的“历史”与“国族”，他们或完全对“古代”毫无兴趣，或将“近代以前历史”简化为一同质、停滞的“过去”。如此一个同质的“古代”凸显了“近代”的变迁，也等于将“中国民族起源”视为近代史之一页了。

二 本书主旨与研究方法

在这一本书中，我将“中国民族之起源与形成”这一主题，置于华夏及其边缘的历史框架中来探讨——由“华夏”之形成及“华夏边缘”变迁的历史，来说明历史上“中国”之内涵变化。这样的“中国民族史”，完全不同于以上所述的中原核心、多元一体、想像社群等说。这是我长期从事之“华夏边缘”研究的一部分，也是《华夏边缘》及《羌在汉藏之间》两书之论述的延续与进一步拓展。对此，我作一些说明。

在《华夏边缘》一书中，我提出“华夏”由历史记忆来凝聚，也由历史记忆的重整来调整“华夏边缘”。因此该书的重点，首先在于“华夏边缘”的形成与变迁，而未多着墨于“华夏”如何借一个共同祖源来凝聚。其次，该书只注意政治地理的华夏边缘，其寓意似乎是，无论是战国或汉晋时期，在华夏政治地理边缘内的人群都是“华夏”。近年来，由于羌族田野研究中的体验，我在“族群”研究中强调对性别、阶级、地域等亲近人群社会区分之探究。又由于从社会记忆(social memory)到更深入、具体的叙事或文本分析(textual analysis)，使我注意“血缘”、“空间”等符号在历史叙事中的意义。因此，我们若将华夏视为以“黄帝子孙”此共同祖源记忆来凝聚的族体，那么，古代华夏统治者似乎皆由“黄帝后裔”此一“血缘”而成为华夏，然而被统治者则不一定能在“血缘”上与“黄帝”相系而进入此“族群”。这显示“华夏边缘”的成长、扩张，并不只是在政治地理边缘，也发生在华夏“社会边缘”上——愈来愈多华夏之域的社会中、下层人群，由于获得一些“历史”(家族史)而成为“黄帝子孙”。

我在羌族田野研究中所得，以及基于此而完成的《羌在汉藏之间》一书，给了目前这本书之内容最主要的骨干——历史心性。在这些研究中我认识到，流行在川西岷江上游羌、藏族各沟中的“弟兄祖先故事”，事实上是一种历史心性下之产物。又由于认识此“历史”与人们生存之社会情境有密切关系，使我得以对自己沉浸其间的“历史”（以及历史）有新的了解。我们所深信的以一英雄祖先为起始的“历史”，事实上也是一种“历史心性”产物。此便如法国诠释学者保罗·理柯（Paul Ricoeur）对“历史性”（historicity）的解释：我们创作历史，我们沉浸在这样的历史中，而我们也是这样的历史人^①。

这儿所称的“历史”，是被人们记忆、回忆、书写、述说、争论的“过去”。而这样的“历史”，也是一种“表征”。我们生活在一表征化的世界中；各种权力关系与社会现实造成此表征世界，我们也在文化所界定的语言、词汇、符号中认识此世界。这便如在电影《骇客任务》（*Matrix*）中，大部分的人都生活在由计算机所创造与控制的虚拟世界中而不自知。因此许多当代学者都严肃面对一个问题：我们如何突破自身所存在之表征体系限制而了解另一遥远时代、遥远地域人群的表征世界？

虽然各学科、个别学者，对此都有不同的研究途径，但似乎有一个关键方向被许多学者提及，那便是“边缘与边界”。社会学者 Norbert Elias 所称的“转折时代”（a time of transition）^②，人类学者 Victor Turner 所强调的“界域”（liminal）^③，以及许多后现代主义学者所强调的边缘（border）、断裂（discrepancy）、

^① 其原文为：“(Historicity) signifies the fundamental and radical fact that we make history, that we are immersed in history, that we are historical beings.”见 Paul Ricoeur, “The Narrative Function”, in *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 274.

^② Norbert Elias, *The Civilizing Process*, translated by Edmund Jephcott, Cambridge, Mass.: Blackwell, 1994.

^③ Victor Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Chicago: Aldine Publishing, 1969; *From Ritual to Theatre: the Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.

异例(anomaly)等等^①，都是在强调这一研究关键。这是因为，远离我们所熟悉的世界，远离一切我们理性中的秩序与逻辑，再思考我们所熟悉的“词汇”及其含意，我们较易由其中得知各种文化符码与社会之关系，以及社会如何复制、改变、创新符码，以维持、延续各种“边界”(如国家、族群、职业之范畴界线)所范定的社会现实，或造成社会现实的变迁。“历史”，是我在此所称的“文化符码”之一。我在羌族研究中所做的，也便是对社会与文化符码关系的“译码”工作。

然而以上所言，只是这样的知识探索的一半。更重要的另一半则是，将我们的思虑引回自己所存在、所熟悉的世界(另一种文化符码体系)之中，反思我们的文化符码与社会现实本相之关系，及其产生与被复制、改变、创新之历史演变过程。前半部的工作是“将陌生的化为熟悉”，对我而言，也就是前十年我在羌族田野与文献中所做的工作。后半部的工作，则是“将熟悉的化为陌生”——此即本书的宗旨。像这样的历史研究，也是我所理解与认知的“反思史学”(reflexive historiography)研究的一部分。

在对“历史”的译码工作中，如许多当代思考社会本相与文化表征的学者一样，我的学术思虑常卷入“社会与个人”、“结构与符号”、“本相与表征”等二元对立概念之中。希望从中寻求一条通衢大道，来解答历史记忆如何造成社会现实本相，以及此现实本相下产生的叙事、行为、事件与物象。这些叙事、行为、事件与物象，如何影响人们的历史记忆与社会现实。近数十年来人文

^① Gloria Anzaldua, *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute, 1987; D. Emily Hicks, *Border Writing : The Multidimensional Text*, Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991; David E. Johnson and Scott Michaelsen, “Border Secrets: An Introduction”, in *Border Theory : The Limits of Cultural Politics*, ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

社会科学学者多注意“文本”(text)与“情境”(context)的互映、互生关系^①。在特定情境下，社会权力(power)如何规范、导引及创作各种作为论述(discourse)之文本，并由此产生“知识”(knowledge)^②；文本或多重文本所生之论述，如何在内外情境各种权力角逐中改变作为社会记忆之知识，以应和或造成社会情境变迁；人们在文本叙事的书写、阅读与理解中，如何受不同层次的叙事“结构”或“形式”(form)所影响，以及这些叙事“结构”或“形式”与社会情境有何种互倚关系^③。在此种研究中，对口述或文字书写文本解析的目的，并不在于获得文本所陈述的“事实”或在发掘其内在“结构”，而在于将文本视为一种“表征”，以发掘、呈现产生此文本同时受此文本塑造的“情境”。在此所谓“情境”并非“社会结构”或“文化模式”可理解，相反地，它们是在各种权力关系规划的制度、结构与模式间，许多个人在其各自之情感与意图下所产生之行为、事件与“文本”所构成的整体情境。

显然如此的研究倾向，深受社会学者 Pierre Bourdieu 的习行理论(the theory of practice)，以及 Michel Foucault 所强调的论述(discourse)、权力(power)与“知识考古”(the archaeology of knowledge)之影响。这也是在致力于发掘社会结构、文化模式，并以功能与文化符号之内化象征来强调社会与文化

^① Ravindra K. Jain ed., *Text and Context : The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977; Daniel Cottom, *Text and Culture : The Politics of Interpretation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989; Michael Toolan ed., *Language, Text and Context : Essays in Stylistics*, London: Routledge, 1992; Graham Watson and Robert M. Seiler ed., *Text in Context : Contributions to Ethnomethodology*, London: SAGE Publications, 1992.

^② Michel Foucault, *The Order of Things : An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1973; *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1972.

^③ Paul Ricoeur, “The Narrative Function”, *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 274 – 296; Terence Turner, “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”, Commentary, in *Rethinking History and Myth : Indigenous South American Perspectives on the Past*, ed. by Jonathan D. Hill, Urbana: University of Illinois Press, 1988, pp. 235 – 281; Daniel Cottom, *Text and Culture : The Politics of Interpretation*, p. 138.

一体性及稳定性之研究之外,所产生的一种新学术研究趋向。此趋向转为注意个人与群体之情感、意图及由此产生的习行(practice);注意被“模式”与“结构”忽略的异例、断裂与边缘现象^①,以及个人跨越各种社会界定之“模式”与“结构”边界(border crossing)的企图与能力。也在如此之学术趋向下,产生各种与“边界”、“边缘”有关的研究。强调对政治与知识权威所建构的各种性别、阶级、族群、国家“边界”有新的了解;凸显混杂、多元及被忽略的边缘个人、群体及文化现象之存在^②。注意发生在边缘与边界的,或与边缘与边界相关的各种事件、文本与其他现象,强调认识它们在发掘社会科学新知上的重要性^③。在方法与认识论上,强调打破或跨越学科边界,强调对特定学科知识生产过程的反思^④。对传统之“结构”研究而言,此研究倾向也开启人类学者 Marshall Sahlins 所称“构组文化”(culture-as-constituted)与“实践文化”(culture-as-lived)间的对话,以及它们如何影响或塑造人类社会之讨论^⑤。

我近年的研究,接近上述之“边缘/边界研究”,而我主要基于族群与认同理论,以及社会记忆理论而引申之“文本分析”,也深受 Pierre Bourdieu、Michel

^① Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed., Boston: Beacon Press, 1993; Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*.

^② Gloria Anzaldua, *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute, 1987; Mae G. Henderson ed., *Borders, Boundaries and Frames: Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies*, New York: Routledge, 1995; Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*.

^③ D. Emily Hicks, *Border Writing: The Multidimensional Text*, Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991; David E. Johnson and Scott Michaelsen, “Border Secrets: An Introduction”, in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997, pp. 1–39.

^④ Alejandro Lugo, “Reflections on Border Theory, Culture and the Nation”, chapter in *Border Theory: The Limits of Cultural Politics*, pp. 43–67; Pierre Bourdieu and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, UK: Polity Press, 1992, pp. 38–40.

^⑤ Marshall Sahlins, “Individual Experience and Cultural Order”, in *The Social Sciences: Their Nature and Uses*, ed. by Willian H. Krustel, Chicago: University of Chicago Press, 1982, pp. 35–48.

Foucault 及 Paul Ricoeur 等学者之影响。在本书中我将说明，在文化与社会研究中的广义“结构”，包括各种社会结构(social structure)、文化模式(cultural pattern)、社会本相(social reality)与习性(habitus)或心理构图(schema)等，与行为“符号”，包括个人与群体之情感与意图下所展现之行为、事件及相关物象，在“文本”中也有其对应的“结构”与“符号”。在本书中，我以三种历史“叙事结构”来分析有关华夏的“历史”^①——它们是“历史心性”、“文类”与“模式化叙事情节”。

一个社会情境，在其内外资源、社会制度、结构与权力关系达到某种稳定状态时，皆倾向于复制与延续它自己，所谓“叙事结构”便扮演此种功能。它使得文本或表征呈现一种规律性，而由此复制与延续社会本相与情境，也造成历史本相。但这并不是说，社会“情境”与“文本”将永远在这些叙事结构中循环不息。因为无论是“历史心性”、“文类”与“模式化叙事情节”，都只是一些社会中流行的范式理念，它们仍赖各种“符号”构成的文本而存在。个人与群体所处的情境有差异、有变迁，所以符号之意义、象征与叙事符号组合，以及它们在文本中产生的隐喻(metaphor)，在书写者与读者的认知中都常有差异。如此也使得“历史心性”、“文类”与“模式化叙事情节”不断被文本修饰与再界定，同时也因此改变它们所对应的模式化社会情境。在本书中，这些“情境”主要便是华夏及其帝国、华夏边缘以及合华夏与其边缘的近现代中国。我将说明历史过程中各种“历史心性”、“文类”与“模式化叙事情节”如何出现，并产生作为华夏历史记忆的文本，这些文本如何强化华夏认同及其帝国，并造成华夏边缘及其变迁，也因此改变华夏之空间与社会内涵。

^① 这并不表示我同意并回归到“结构”研究上。相反地，我认为只有认识这些潜藏的文本“结构”，认识各种深浅层面的“结构”及与之相应的社会本相，与其形成之历史过程，我们才可能解读一位作者在社会与时代情境中所生之“文本”。认识他们如何在叙事间，一方面有意或无意地屈从、模仿某一层面的“结构”；另一方面如何选择、改变及组织叙事“符号”，以选择、顺应或背离“结构”。最终及最重要的，仍在于理解这些文本中的屈从、模仿、选择、创新或背离中所隐含的“人”之意图、情感与作为，及其所应对的或受其改变的社会及历史情境。

首先在第一章,我由一个“边缘异例”着手。在我近十年从事田野调查的四川西北岷江上游,各沟羌、藏族村寨中都流行一种“弟兄祖先故事”,我分析故事中的血缘、空间与时间等叙事符号及其与当地社会本相(各种认同与区分体系)之关系。以此,我认为这是一种对我们而言的异类“历史”。由于认知“弟兄祖先故事”是一种“历史”,一种特定“历史心性”下的产物,我们得以反思自己所熟悉、信赖的“历史”,认识它们事实上只是另一种“历史心性”下的建构。这两种“历史心性”,我称前者为“弟兄祖先历史心性”,后者为“英雄祖先历史心性”。在本章中,我也将说明它们分别对应的社会本相。

接着在第二章,我将说明在春秋战国华夏认同初萌的情境中,在“英雄祖先历史心性”下,以“黄帝”为起始之“英雄祖先历史”如何诞生。此历史心性与相关英雄历史,从此主宰中国两千余年之历史记忆,并影响华夏之内涵与边缘变迁。我将说明,在北方畜牧化人群(戎狄)出现之经济生态压力下,此时南方华夏各国知识精英提出多种诸夏起源之说,以期将各地域部族(诸夏)凝聚为一整体。其中一个历史建构方案为,将炎帝与黄帝当作源始的两“弟兄”,来结合以他们为始祖的各部族。然而,最后黄帝为打败炎帝的“英雄”,此说终成为主流论述。在战国末的情势中,形成以黄帝为结束乱世、开创文明并为诸氏族共祖的“英雄祖先记忆”,也从此在中国历史叙事文化中“英雄祖先历史心性”得其主流地位。

在第三章中,我将西汉史家司马迁所作《史记》作为一种文本,分析此文本如何与一“情境”——华夏与其帝国——相生相成,并说明《史记》成为正史文类之始的历史意义。以华夏的共同血缘来说,在《史记》中不只夏、商、周王族皆为黄帝之裔,战国时期各诸侯国贵族世家祖源也无不源于黄帝。可说《史记》之作不但使“黄帝为华夏共祖”成为典范历史,也确立了“英雄祖先历史心性”在中国历史叙事文化中的核心地位。《史记》同时也描述华夏的疆域、帝国及其社会结构。《史记》篇章结构与书写,充分反映当时汉帝国的社会现实与制度规范,因而其叙事结构不断被后代编写正史者依循,产生其他正史叙事,如此形成一“正

史”文类。

据此，我略介绍第二层的历史叙事结构——文类。简单地说，文类是一种规范化的书写、阅读与编辑体例，在社会文化所界定的“文类”概念下，人们得以认识相关叙事，并赋予意义。一种叙事结构之所以被复制而成为“文类”，乃因其能反映当时的社会制度、社会现实或文化倾向。“文类”的形成，也导引着这些社会制度、现实本相或文化倾向的延续发展，如“正史”文类产生之模式化文本记忆与帝国之存在相生相成。

在英雄祖先历史心性下，华夏不只是相信自身源于一个“英雄祖先”，也常认为华夏边缘人群为华夏“英雄祖先”后裔，如此造成一可扩张的华夏边缘。在华夏与其边缘人群的交往互动中，与“族群起源”有关的社会记忆受到双方的关怀，也成为叙述与争论的焦点。在叙述与争论中，“历史”成为“神话”，或“神话”被写成“历史”。在第四章中，我以汉晋时期“蜀人”为例，说明华夏边缘的蜀人如何自华夏文字记忆中学习、选择及改造本地“历史”与“神话”，如此接受华夏英雄祖先，而使本地成为华夏之域，其人成为华夏之人。

蜀人常璩所作《华阳国志》，一本书写本地历史、地理、人物的文献，是本章中一个重要的例子。汉晋时部分巴蜀知识精英已接受“黄帝”为古蜀帝王家族的祖源，《华阳国志》更确认此“历史”。《华阳国志》通过各章节内容，处处表露作为帝国“部分”的蜀与帝国“整体”之关系。由于其文本结构充分反映帝国“部分”之情境（郡县），因此后来《华阳国志》之章节书写也被模仿而成为一种“方志”文类。“方志”文类的社会意义，在于空间上的“华夏部分、边缘”向“华夏整体、核心”的依附。

在汉晋时期，华夏认为许多边缘人群都是华夏“英雄祖先”后裔。《史记》与稍晚的正史中常出现一种模式化的历史叙事：一个“英雄”自华夏之域远走边陲而成为此地域人群的开化者与英雄祖先。我称之为“英雄徙边记”叙事。这也是本书中“华夏历史”的第三层次叙事结构，一种“范式化情节”。在第五章中，我分析汉晋时华夏正史中的四个“英雄徙边记”叙事——箕子王朝鲜、太伯奔

吴、庄蹻王滇、无弋爰剑奔于西羌。华夏以此表述他们对东北之朝鲜、东南之句吴、西南之滇国、西北羌人等四方边缘人群的印象，也借此刻画其心目中性质不同的华夏边缘。

在第六章与第七章中，我探讨汉晋以来在华夏与其周边人群之政治、社会与经济互动下，华夏各周边人群如何响应华夏所赋予的“英雄徙边记”记忆。我将说明在此过程中，高句丽、高丽、朝鲜知识精英如何逐渐抗拒“箕子记忆”，以置身于华夏认同之外；东吴之人如何接受“太伯记忆”，以将自身纳入华夏之中；西北方部分羌人如何成为“神佛的子民”及“大鹏鸟卵生之子裔”，因此成为吐蕃或藏族边缘。我也将说明在西南的滇池、洱海地区，人们的记忆如何徘徊在多重族群与文化认同之间，以及徘徊在“弟兄祖先”与“英雄祖先”两种历史心性之间；我将说明“庄蹻”如何在南诏、大理时期居于社会记忆边缘，而在明代以来随着官方及移民势力增强，他遂成为本地方志中的重要英雄祖先。

在第八章中，我说明同样的历史记忆过程如何发生在华夏的南方与北方边缘。在北方草原部族中，北朝以来接受华夏英雄祖先而成为“黄帝”后裔的，通常为进入华夏农业地区的贵胄家族，也就是说，华夏认同的北方空间边缘，受限于经济生态地理而难于推进。此时期也有许多北方部族是以“炎帝子孙”自居而进入华夏。在长江流域及其以南，华夏常认为本地族群多为盘瓠、蚩尤、三苗等凶残或失败的英雄祖先之后。在华夏政治、社会优势之推波助澜下，愈来愈多的南方人士宣称本家族为华夏英雄祖先之后。此外，另一种“历史”微弱的声音，宣称本地人群为几个“弟兄祖先”后裔，在南方各地仍时有所闻，但逐渐被视为“神话”。

以上四章所谈的，都是“黄帝子孙”或“炎黄子孙”在地理空间上的成长或受阻。然而汉晋至隋唐作者们所称叙的“黄帝”与“炎帝”，似乎只是古帝王、贵胄与门阀家族的祖先。因此，若以“炎黄子孙”记忆作为华夏认同的符记，那么华夏的成长、扩张，似乎也涉及华夏域内由社会上层至下层，愈来愈多的人群得以间接或直接宣称自身为“炎黄子孙”。也就是说，“华夏”之成长还包

括“炎黄子孙”在华夏社会边缘的扩张过程。在第九章中，我将说明此过程：主要由于许多人群（家族）得有汉姓（血缘符记）及相关家族谱系记忆（家族史），而使该人群成为“炎黄子孙”。此过程也涉及一“文类”——族谱。族谱文类的社会意义，在于强调血缘上的“华夏部分、边缘”向“华夏整体、核心”的依附。

凭借“英雄祖先历史心性”，以及各种“文类”及“模式化情节”所产生的文本，华夏帝国及其蕴含的空间单元（郡县）与血缘单元（家族）成为一整体情境。此情境与文本相映相成。虽然如此，在各方文化与政治核心的边缘，“历史”与“认同”都经常在多元文类、文本的争鸣与妥协中变迁、重组，而造成模糊或混杂的华夏边缘。直到清末西力东渐之时，此文本、情境及其边缘才发生大改变。

在第十章中，我说明，在近代各帝国主义势力的全球“边缘”争夺中，“华夏”也在其知识与政治精英推动下纳其“边缘”而成为中华民族，帝国成为“中华民国”。新的文类“民族史”、“民族志”等等，成为建构国族及其内部区分的最重要文类。“英雄徙边记”叙事中的英雄情节虽然被编入新文类“民族史”之中，但其刻画“边缘”的意义已大幅减弱，此时国族内外模糊的“边缘”已为语言、文化、体质等新知识与知识权力所范定的明确“边界”所取代。

第十一章，我回到边缘，由一个近代中国边缘的微观例子，岷江上游一个索姓土司家族之“历史”，总结前面的历史心性、文类、模式化情节等历史发展过程及其近代变迁。在新中国边缘建构的时代，在空间边缘的岷江上游，在一个汉、藏文化边缘的土司家族中，民族调查者从该家族三个弟兄口中得知三种家族史记忆——来自藏区的英雄祖先之后，来自汉区的几个弟兄之一的后代，大鹏鸟卵生子裔的一支。在本章中我将分析这些分别被民族调查者视为“历史”、“神话”与“乡野传说”之家族史的历史意义，和在这个多重边缘的交会点许多人基于各种新旧社会“规范”及其个人利益所发的言谈、行为与书写文本，如何改造并形成新的社会历史记忆，并因此贡献于中国之边缘再造。

最后，在结语中，我借着华夏之形成及其边缘变迁之例，进一步说明历史文献“文本”（一种表征）与产生此文本之社会“情境”（一种社会本相）间之关系，以及不同层次的社会组织、制度与本相，如何对应于不同层次的文本规范形式，以及这些文本规范形式如何形成，如何变迁。更重要的是，什么样的人之意图、社会机制与权力关系，造成文本规范及其相应的社会制度之延续或变迁。最后，我也借此著作强调一种反省与反思的历史研究。

第一章 边缘与异例

在这一本书中,我要介绍一个不同于典范中国民族史的“中国民族史”,或者说是,一个有关华夏及其边缘形成与变迁的历史。在一个社会的历史记忆与相关叙事文化中,我们得到历史知识,以及更重要的,一种历史知识理性。历史知识理性告诉我们,什么是合理的、可信的“过去”,以及什么是“历史”,什么是“神话”。但这并不是说,此“理性”是正确的。经常考古发掘使得一些“过去”出土时,对此“过去”我们感到十分惊讶。此“惊讶”便表示,考古学发掘所见的“过去”与我们的历史知识理性不符合。像这样挑战我们知识理性的“过去”,经常出现在各种“边缘”。因此“边缘”,以及在此产生的“异例”(anomaly),是我们反思自身知识理性的最佳切入点。以下我便由几个边缘异例开始本书的论述。

一 边缘异例

首先,是一些中国边缘地区考古发现带来的“异例”。近数十年来长江下游的良渚文化、上游的广汉三星堆文化与辽河流域的红山文化等考古发现,都曾震惊中国考古与历史学界。这些考古文化中精致的青铜或玉器制造及复杂的

宗教仪式，皆象征阶序化社会与中央化王权在商周或更早，已存在于远离中原的各方边陲地区。对于一向认为黄河流域中原为文明扩散中心的知识界，这些考古发现自然产生相当大的震惊与讶异。

考古与历史学者如何对待这些“惊人的考古发现”？当然，对于学者来说，这些考古发现填补了许多我们对“过去”的知识空白部分。特别是，相对而言，我们对黄河中、下游新石器时代到夏、商、周三代有丰富知识，而我们对这些中国核心以外地区之过去却所知有限。因此借着这些考古发现，学者得以知道这些地区在有文字记载以前的历史发展过程。其次，也有一些学者借着这些考古资料，证实中国古文献中的一些记载是有根据的。譬如，由于广汉三星堆文化最早阶段可推至夏代以前，因而有些学者认为《华阳国志》的记载——蜀人为黄帝后裔——被证明是有历史事实根据^①。由更广大的角度来说，这些华夏边缘地区的考古新发现常被视为“中国古文明的一源头”，使得绝大多数学者因此相信中国文明有多元灿烂的起源^②。这样的“中国文明多元起源说”，在近二十年来已完全取代以黄河流域为中国文明发源核心的“中国文明一元起源论”。

我们可以由另一个角度思考此问题：为何当一些代表真实过去片断的古代遗存呈现时我们会如此讶异？也就是，为何广汉三星堆文化与良渚文化被视为“惊人的考古发现”？为何这些“惊人的考古发现”大多出于中国古文明地域的边缘？人们对此的“惊讶”，显示其知识理性与这些“过去”之间有相当的断裂与失忆，那么，这样的断裂与失忆是如何造成的？

以上这些问题，也显示“边缘”与“异例”研究的要旨：深入探索发生在“边缘”的不寻常现象，注意自身的理智反应（如对一些现象感到惊讶、不解、可笑，等等），对断裂、失忆与其他异例现象作情境化理解与诠释（contextualizing interpretation），以此理解，我们得以反思自身原有的知识体系。由此重建的历史

^① 林向：《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》，《三星堆与巴蜀文化》，成都：巴蜀书社，1993，页2。

^② 苏秉琦：《中国文明起源新探》，香港：商务印书馆，1997。

知识,主要并非是一些片断的历史事实,而是人们如何记忆、书写与争辩“历史”,如何区分“神话”与“历史”,以及这些“历史”与“神话”及其争议所对应的社会本相。在此探索过程中,分辨文献记载中哪些是“事实”或“非事实”并非史学研究要点,更重要的是文献作者在何种情境(社会情境与叙事文化情境)下作如此书写;而“诠释”并非只是在既有社会与知识体系中弥补其缺漏,而是反思我们整个社会与知识体系,以及两者间的关系。也就是说,在对遥远、不熟悉的边缘与异例研究中,我们所欲了解的不只是这些边缘与异例,更是我们一向熟悉的核心世界。

所谓遥远的、陌生的边缘,在本书的例子中或是一个边缘空间,如汉代中原华夏心目中的巴蜀与东吴,如当代汉族心目中的少数民族地区;或是一个边缘的时代,如华夏认同形成过程初期之战国时期,如由帝制中国转变为当代中国的清末民初时期;或一个认同与文化的边缘,如我的田野研究对象,处于汉、藏文化边缘的羌族;或是产生及存在于上述各种边缘的人物、书写及文化表征,如清末西南地区的一位穿着如汉人士绅的土司;或一部未具民族志形式与民族学内涵的早期民族调查报告,如本书最后一章将提及的《川西民俗调查报告 1929》。

我们不容易怀疑“历史”(记忆与叙事),因为我们生存在“历史”所造成的社会现实之间。川西广汉三星堆文化与苏南太湖流域良渚文化所产生的“异例”,关系到华夏历史知识理性的形成;在本书相关章节中,我将厘清它们被“失忆”的问题。以下,我要介绍另一个边缘异例,以说明我们为何相信特定叙事形式的“历史”。

二 弟兄祖先故事

过去十年我多次到四川西部岷江上游山间,研究当地村寨^①各层次的“族群”认同与区分体系^①,与相关社会文化表征,以及造成这些社会体系与文化表

^① 在我的研究中广义的“族群”指的是,相信彼此有血缘关系的家庭、家族、寨、村、沟之人群,或更广大的民族、国族,等等。

征的资源环境与人类经济生态。历史记忆是我考察“族群认同”的关键。在此地,我注意到一种流传的“弟兄祖先故事”。此类故事有其模式化之叙事:如一山沟中有三个寨子,各寨居民说起本地三个寨子居民的起源时,常说:“从前有三个弟兄到这儿来,分别到三个地方建立寨子,他们就是这三个寨子村民的祖先……。”

以下是两则在川西北松潘县埃期沟采集的口述记忆^①。

1. 以前这没得人,三弟兄是从底下上来的。上来坐在月眉子那个墩墩上。又过了一两个月。那个就是,不是三弟兄喔,那是九弟兄,九弟兄占了那地方。三弟兄打仗在这条沟。还有两弟兄打仗在那条沟,大尔边。还有两弟兄打仗在大河正沟,热务区。九弟兄是黄巢,秦朝还是黄巢?秦朝杀人八百万,黄巢杀人八百万?他就躲不脱了,就走到这儿。一家九弟兄就到这儿来了。就是在秦始皇的时候。

2. 高头来的七弟兄。从那七弟兄,有些安在大尔边,有些朱尔边、纳溪、郎该、尼巴,是这样分出来的。他们是在这个啥子朝代打散的,跑到这来。原来这儿没有人,没有人,这下子七弟兄到这儿,只来三弟兄,还有四弟兄是纳欺安了一个,大尔边,还有尼巴那安了一块,是这样分出来的。还有一个兄弟,我还都记不到。

埃期沟中有三个寨子。邻近埃期沟的是大尔边沟(含朱尔边)和热务沟(含纳溪、郎该、尼巴)。以上这两则口述历史中,“三弟兄”是指埃期三寨之人的祖先;“九弟兄”或“七弟兄”,则是指埃期三寨与邻近各沟村寨人群的共同祖先。

由以上这两则口述我们可以看出,此“历史”中之“事件”简单且有一致结构,由较小的几个家族到较大的跨越几个县的区域人群,都可以借如此的“弟兄

^① 以下这些口述记录文本,以及本书中所有的羌族田野记录,都是我在1994—2003年之间采集。我与报告人之间的访谈,都是以当地的四川方言进行。对羌族来说,这是在当地比“羌语”(乡谈话)更普遍被使用的语言。访谈内容都经录音,而后将录音内容全部转为汉文字,如此形成我比照、分析羌族社会“情境”所赖的“文本”。

“祖先故事”来说明其共同起源^①。因此我们很难相信，这是过去曾发生的“历史事实”。再者，我们一向注意“历史”中的人、时、地，然而在此“历史”中，祖先来此的时间并不重要，这些祖先的姓名也未见记载，他们由何处来也不明白。因此在我们的历史理性下，它们很容易被视为“乡野传说”。然而我们对这几则“弟兄祖先故事”的解读，不应只在于追究它们所叙述的究竟有几分真实。由“叙事”(narrative)角度来说，更重要的是为何人们要如此叙述祖先来源，叙事中的结构与符号代表何种社会意义，它们又如何在这一社会中产生意义。

这便涉及“情境化”解读。任何叙事都是一种文本(text)，文本存在于特定“情境”之中(text exists in context)。在埃期沟中，这三个村寨的人群共同占有这一条小沟。三个村寨，各有各的草场、林场，也有共同的草场、林场。村寨中各家庭也一样，各有田地、草场，也与同寨其他家庭分享本寨的林场、草场。这样有分有合的关系，也表现在本地的山神信仰上——各寨有自己的山神，也有三个寨子合祭的山神。由于环境封闭与匮乏，因而在本地各种资源“界线”划分都须十分清楚；对外发展困难，人们经常在内部沿各种“界线”彼此敌对，争夺资源。

根据此“历史”，三个村寨人群的祖先原是三弟兄，这三弟兄来此，在这条沟中各占地盘，并分别传下他们的后代。因此三个村寨的人有共同的血缘关系，他们也共同拥有及保护这条沟中的资源。每一村寨的居民，又是其中一个祖先弟兄的后代，这个祖先到此建寨并拥有附近山林，因此各村寨人群又是一资源共享之“族群”，他们与其他村寨人群间有区分且敌对的关系。如此沟中几个村寨人群共同拥有、分配及竞争沟中资源，这便是产生“三弟兄祖先故事”的主要情境。“女性”在故事中并不存在，这也反映女性在此社会处于边缘之情境。

显然如此之“历史”，其叙事结构(三弟兄故事)是社会结构(三个村寨)的反映。其主要叙事符号，“弟兄”，也对应社会人群间的合作、区分与竞争关系——

^① 关于“弟兄祖先故事”更多的例子及说明，见王明珂：《羌在汉藏之间》，第七章。

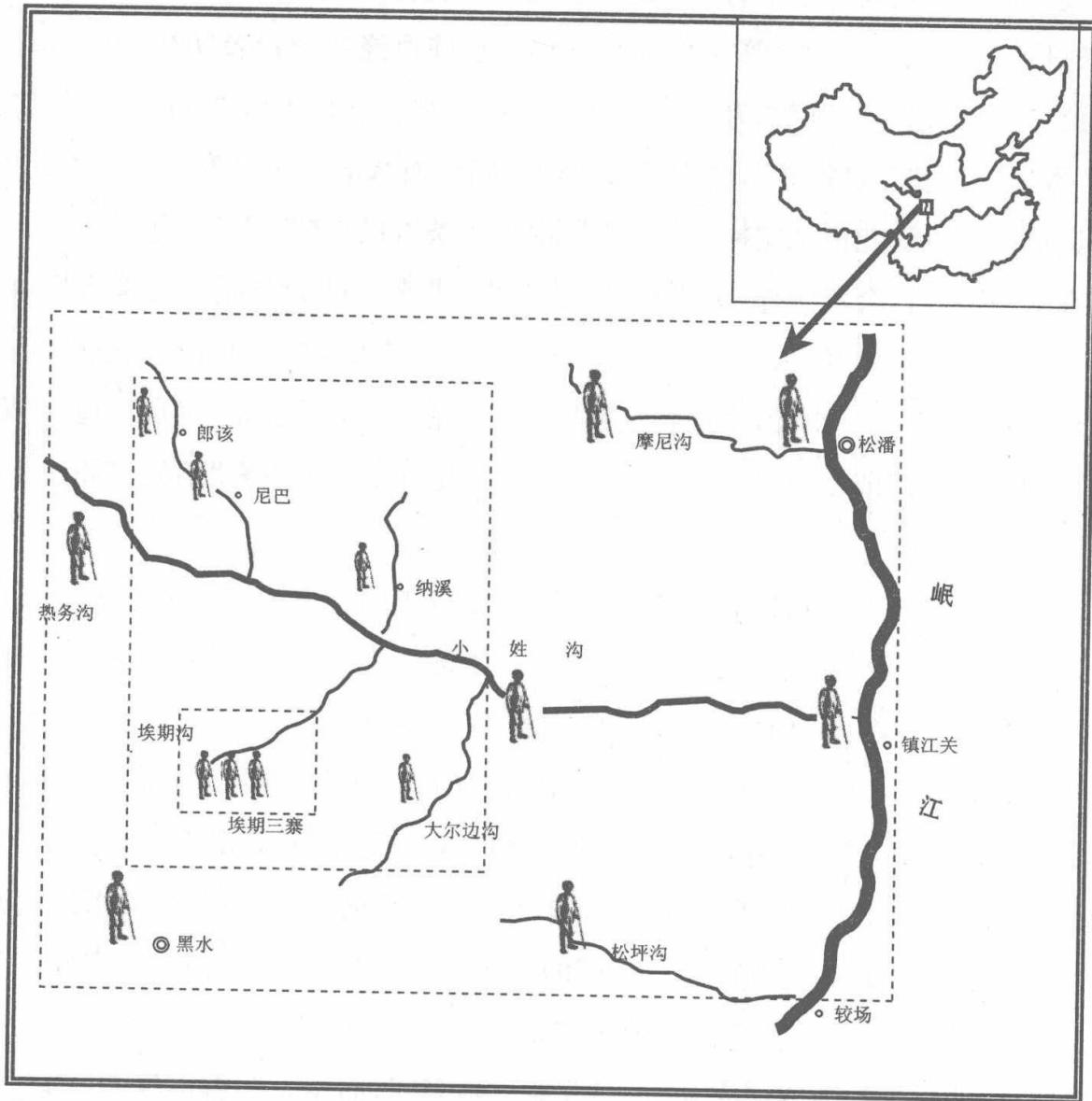
“弟兄”隐喻着人群间的合作、区分与对抗。生活在此社会中，也是生活在一个“历史”之中。当一个人因采药、打猎，而进入邻寨或邻沟的地盘时，“历史”告诉他，他已跨越了轻重程度不同的“边界”；他寨、他沟的人也会以行动、言语，提醒他这是“越界”的行为。因社会现实是如此真实，人们自然相信如此之“历史”，经常讲述如此之“历史”，并以社会行动维护此“历史”所造成的边界。更重要的是，这些“弟兄祖先故事”所规范的族群关系。我们可把此一沟中的人群当作一“民族”，其内部三个村寨的人群为三个“族群”。人们在讲述此故事时，常提及“从前这儿没有人”，在故事情节中，几个祖先弟兄到来之后，也没有他人来此。也就是说，故事中的几个祖先弟兄的后裔涵括本地“所有的人”。因而在此“历史”所造成 的社会族群关系中，没有“征服者”与“被征服者”，也没有“老居民”与“外来者”，各族群在对等的共有、区分与竞争关系中。这便是我所称的“文本”与“情境”的互映。

我们再看看一个北川羌族的例子。北川坐落在四川成都平原的西北，与上述松潘地区以大山相隔。这是当前比较汉化的羌、藏族地区。以下这一则“弟兄祖先故事”，采自北川县小坝乡内外沟。

小坝乡在我们的记忆里面，特别我们刘家在小坝乡，最早，听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来，过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙，就是三条沟。一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。这三个沟，所以现在说刘、王、龙不通亲。

与前面的故事相比，这个口述家族史中最早来此的祖先有了姓，或也有了名字。他们到来的时间与地点也颇明确，他们来自“湖广”，“湖广填四川的时代”在本地概念中指的是明末清初。这样的口述记忆，由于有确切的人、时、地，因此较容易被我们视为真实的“家族史”。

在此口述中，“三弟兄祖先故事”所凝聚的不是三条沟中所有的人，而是其



图一 松潘埃期沟流传的三种弟兄祖先故事

图中三层虚线方框及其内大小不等的人形符号，代表埃期沟三种弟兄祖先故事所指的人群与空间；最内层为三弟兄故事所界定的埃期三寨人及其空间，中层为七弟兄（或九弟兄）故事所表述的埃期与邻近小姓沟人及其空间，最外层为另一七弟兄故事所表达的埃期沟人与更广大人群间的血缘与空间关系。

中的“王、刘、龙”三姓家族。于是此“历史”使得此三姓家族成为本地的核心“老家族”，其他家族成了后来的“新移民”。更值得注意的是，“湖广”、“湖广填四川的时代”以及“王、刘、龙”等汉姓，这些地名、家族血缘符号以及历史记忆，都使得此“三弟兄祖先故事”成为中国主流历史的一个小分支，所谓“家族史”。也使得“本地”及此“三姓家族”，成为汉人地理空间与血缘的一边缘部分。造成此历史记忆同时也受此记忆支持的“情境”，除了几条沟的“老家族”共有、分配与竞逐本地经济与社会资源外，更重要的是“汉化”带来的社会与族群关系改变，以及下游村落与城中“汉人”对他们的歧视。过去，“汉人”在本地有较优越的族群地位。在 20 世纪上半叶，本地各家族皆自称其祖上（父系祖先）来自汉地，并鄙称本地某些家族或上游村落人群为“蛮子”，如此也改变了原来“弟兄祖先故事”所规范的族群关系。

由这个例子我们可以看出，“汉化”情境所造成的历史记忆文本变化。文本中最重要的符号改变是，“汉姓”这一血缘群体符号改变了“弟兄祖先故事”中血缘与空间的一体性。如松潘埃期沟的例子，故事中的“寨子”、“沟”既代表各寨各沟的共同资源（空间），也代表寨、沟中所有的人群（血缘）。因此在现实情境中，人们观念里周遭人群的血缘关系、空间关系与资源分配分享关系如一体——人们认为，住得最近的，也是与自己亲属关系最近、资源共享关系最紧密的人群。这也表现在“家族”与“家神”的关系上。各寨中都常有几个“家族”，各家族有自己的“家神”，若迁到其他家族的地盘定居，便须拜当地家族的神。一位埃期沟朋友曾告诉我，“家族”是跟着地方画圈圈，而不是跟着血缘画圈圈，便是此意。在北川的例子中，虽然“历史”中仍有“弟兄祖先”之符号与结构，但“姓”这样的血缘符号已破坏了“弟兄祖先故事”中所蕴含的族群与资源关系。

以上我说明，各种“弟兄祖先故事”如何存在于特定社会情境之中。由于人们相信这样的“历史”，各寨人群共同保护沟中资源，各寨、各家族彼此尊重其他群体的资源，也使他们对等竞争共同资源。在北川小坝乡，则“历史”除了区分各家族的资源领域外，也保障这些家族在本地的“老家族”地位及其与外界广大

汉族之密切关系。无论哪一种“弟兄祖先故事”，文本中都没有提及“女性”；相对应的社会情境便是，无论在松潘或北川，女性都处于社会边缘。以上这些社会现实本相，都说明“情境”也因“文本”的流传而得以存在、稳固(context exists in text)。

如此看来，这些“弟兄祖先故事”作为一种本土“历史”，其叙事内容不必是历史事实，但它的的确在社会中造成社会现实，并强化这些社会现实。我可以举一个例子，也出自松潘埃期沟。根据编纂于 1924 年的《松潘县志》，这儿在清末民国时期还有五个寨子。当地人至今还偶尔提及“埃期五寨”，有些人还依稀记得从前有“五弟兄祖先故事”，但已无人能说得清楚。山上残寨的废房子遗迹也还在。但是本地典范的历史记忆，便是如前所述的“三弟兄祖先故事”。显然过去曾发生一些“历史事实”，使得五个寨子只剩得三个。如果此“历史事实”是，这三个寨子灭了另两个寨子。那么，“我们”会如何记载此历史？毫无疑问，“我们”将记录那关键的战争及得胜的战争英雄。如此，“历史”也将在当人群区分谁是“征服者的后裔”，谁是“被征服者的后裔”。然而在埃期沟，一种模式化的历史叙事倾向，使得“历史事实”被遗忘，而本地人都是过去“三弟兄祖先”的后代——本地族群关系中没有征服者与被征服者，也没有老居民与新移民。这个例子也说明，造成当前“族群关系”或其他社会现实本相的，主要是人们对重要“过去”的记忆、叙述与书写。

三 历史心性

在《羌在汉藏之间》一书中，我分析这些“弟兄祖先故事”，并认为它们是一种“历史心性”的产物。在此我简单说明此见解，并作一些补充。

我认为，一群体之成员，相信大家同出于一母体，这样的“血缘或拟血缘认同群体”是人类资源关系中最基本的结群方式。这样的群体，由家庭、家族(血缘认同群体)到族群、民族(拟血缘认同群体)，都可包含于广义的“族群”范围内。此种群体的凝聚，赖“同出一源”的根基性情感(primordial attachments)，

也因此，成员们相信一共同“起源历史”，这在群体凝聚上至为重要。我称此种历史为“根基历史”(primordial history)。由于“族群”兼具情感上的根基性(primordialism)与资源关系上的工具性(instrumentalism)，因此“根基历史”中有三个基本要素：“血缘”、“空间”(或资源)与二者之延续与变迁所构成的“时间”。“血缘”定义并凝聚群体，“空间(或资源)”定义他们所共有、分享的资源范围，此二者在“时间”中之延续与变迁，说明“现在”群体内部人群之资源生态。所有的家族史、宗族史、民族史，大多不离此根基历史结构。我们以简化的“华夏民族史”来说，“黄帝”或“炎黄”便是此历史中的“血缘起始”，黄帝之域是“空间资源起始”，然后，整部历史中的延续与变迁，说明为何“黄帝或炎黄子孙”可分享中国此领域资源。

我们以此原则来看上述的“弟兄祖先故事”。“弟兄祖先故事”中有共同的起源与血缘联系(弟兄始祖)，有空间领域及其区分(弟兄到这儿来并分居各地)，有血缘与领域资源的延续与传承(他们的后代就是现在占据各地的人群)。这是典型的“根基历史”。只是，比起我们所相信的“英雄祖先历史”，它们极度简化。

虽繁简有别，作为根基历史的“弟兄祖先故事”与“英雄祖先历史”皆有一定的叙事模式，或者说，它们有一种模式化的叙事倾向。我称之为“历史心性”。我以“历史心性”来指人们由社会生活中得到的，一种有关历史、时间与社会构成的文化概念。此文化概念有如英国实验心理学宗师巴特雷特(F. C. Bartlett)所称的“心理构图”(schema)^①。在此心理构图下，人们记忆、回忆与建构“历史”。我不愿称之为“历史叙事结构”，因为我们习用“结构”来指称一种限定社会行为的规律。而我所称的“历史心性”，却只是一种模式化的叙事倾向。在许多“弟兄祖先故事”中，我们可以了解此叙事倾向；同时，每一叙事中的符号，都可能或多或少地修饰、改变此叙事倾向。它更不是结构主义人类学者所称的

^① Frederick Bartlett, *Remembering: A Study in Experimental and Social Psychology*.

“历史结构”，因为它只是人们对“过去”的记忆、想像与叙事，影响人们的集体社会行为，但真实历史不必依此结构发展。它更贴近西方学者所称的“历史性”(historicity)，但又比“历史性”更具体——我们可借文本分析来了解并分别不同的“历史心性”。“弟兄祖先历史心性”便是其中之一。

“弟兄祖先历史心性”的叙事倾向有以下数点。首先，历史起源于“几个弟兄祖先”，而这些弟兄祖先经常没有名字。其次，此历史叙事非常简单，诠释“现在”的“过去”，只是一幕或数幕“事件”，而非一连串因果相承的“史实”。又因为“历史”中缺乏前后相继的“事件”，此“历史”中也无线性、量化之时间概念。再者，“起源”中的血缘与空间资源区分，直接延续而成为当人群之血缘与空间资源区分——中间没有迁移、征服造成的血缘与空间资源变化，因此当人群中没有“外来者”与“被征服者”。最后，由于此“历史”叙述本地“所有人”的来源，因此人们的“空间资源”关系与“血缘”关系密切结合。

与此相对应的，便是我们所熟悉的“历史”，它们是另一种历史心性——“英雄祖先历史心性”——的产物。以黄帝、亚伯拉罕、檀君等为始祖的“历史”，皆是此历史心性产物。与前者相当不同，“英雄祖先历史心性”的叙事倾向为：首先，“历史”起源于“一位英雄圣王”，此英雄有姓有名，有其事迹。其次，诠释“现在”的“过去”，英雄事迹，是一连串的征服、迁徙等“事件”，这些历史事件造成血缘与地缘的变迁、流转。因“事件”被安排在线性时间中，所以叙事中需有量化(如年月)及段化(如朝代)的时间。又由于叙事中有征服、迁徙等事件，因而此“历史”强调外来的血缘与空间资源记忆，当今也有了“新移民”与“被征服者”，以及“原乡”与“新土”。如此历史叙事中“空间资源”与“血缘”分离，共存一“空间”的人群不一定有“血缘”关系。最后，“英雄祖先历史心性”下之历史叙事，其内容远较“弟兄祖先故事”复杂、丰富，因此它在规划或表述人群资源关系时不只以“血缘”关系，更涉及阶级、性别、地域与世代等因素。

中国人，或绝大多数文字文明世界中人，所熟悉的“历史”主要是“英雄祖先历史心性”的产物，直到近代这样的历史意识才发生变化。虽然，今日中国历史

学者中已少有人相信黄帝及其事迹,但“炎黄子孙”对大部分中国人(或汉族)来说,仍是凝聚此群体的重要记忆。更值得注意的是,虽然当前中国之国族历史与“弟兄祖先历史心性”无关,但“弟兄民族”仍是常被人们用来强调国族内各民族对等团结的符记。此显示在“英雄祖先历史心性”之外,“弟兄祖先历史心性”也是曾流行于中国的历史叙事文化之一。在以下各章中,我将说明“英雄祖先历史心性”成为中国之核心、典范历史心性的过程,以及说明在此过程中“弟兄祖先历史心性”也一直在各种边缘中创作“历史”,但其产生的“历史”逐渐被视为乡野传说或神话。

第二章 英雄祖先历史与 华夏意识初萌

在本书中我所称的“华夏”，并非由共同血缘、语言与文化播衍所形成的人群，而是由人们之“主观认同”所构成的群体。这个主观认同概念，也就是“华夏认同”，主要包含“自称族名”，如夏、华夏、诸夏、汉人或中国人；“族群边界”(ethnic boundaries)或异类观(a sense of otherness)，也就是将一些人视为“夷狄”而排除在我群之外的观念；“共同起源”信念(a common belief of origins)，如黄帝子孙此一信念。这个共同起源信念产生自“根基历史”，对古代华夏而言，也就是以“黄帝”为起始的“历史”。

探究“黄帝子孙”这一信念与历史知识的根源，我们必须进入另一个“边缘”——战国至汉初华夏之形成期。对生活在中国汉文化情境之读者及我自己而言，这是一切我们所熟悉的历史与文化价值尚未完全形成的时代，这也是“黄帝”并非唯一英雄祖先的时代。甚至于，此时有些华夏所相信的“历史”并非始于英雄祖先。

一 新石器时代晚期黄土高原边缘的人类生态变迁

春秋战国时期,华夏认同概念出现在黄河流域中下游地区。这样的时间、空间有其特定背景。首先,所有人类社会与历史现象背后最基本、最实际的面向,便是人类经济生态与相关社会的结群与区分。由此角度,可以说“华夏”认同的主要内涵,便是指定居、行农业,并生活在中央化、阶序化王权下的人群。它所对应的就是,不行农业、不定居,且分散化的“无君”部落人群。将此类人群视为“非我族类”,也便是前面所说的华夏之“族群边缘”,或华夏的异类观。这样的人类生态对立乃源于,大约自公元前 2000 年以来,发生在华北与北亚的一些人类生态变化。在《华夏边缘》一书中,我曾说明“华夏边缘”出现的人类生态与历史背景^①。“华夏边缘”的出现与“华夏认同”的形成是一体之两面。以下我简略引述前说,并作一些补充与修正。

在新石器时代晚期,依赖原始农业与家畜驯养的人类聚落在华北、华南等地区普遍衍生。在华北黄土高原,由于此种人类生态的优势,也由于人口增殖,这样的聚落一直分布到黄土农业资源的边缘地带——青海河湟地区、鄂尔多斯地区与西辽河流域。公元前 3500—前 2000 年左右,甘青地区有马家窑、马厂、齐家文化,鄂尔多斯地区有阿善一、二、三期文化,西辽河流域有红山文化与夏家店下层文化。留下这些考古遗存的人们,大都过着定居农业生活。

公元前 2000 年前后,是这种农业定居聚落发展的巅峰时期,同时也出现了一些转变迹象。西北方,在河湟地区的齐家文化葬俗里,“猪”在殉葬中是主要的财富与社会身份象征符号。但同时在部分地区,养羊的风气却愈来愈盛,显示环境已迫使人类需开发新资源,也就是以草食的羊来利用高地草场资源。正北方,河套地区的阿善三期文化中,畜牧或狩猎在人们经济生活中的重要性有渐增趋势,同样的趋势也见于包头西园考古遗存中。在东北方的西辽河地区,

^① 王明珂:《华夏边缘》,第四、五、六章。

新石器时代晚期至早期铜器时代(约当公元前 2100—前 1500 年),此地夏家店下层文化人群基本上是以农业、畜牧与狩猎为主要生业,比起较早的红山文化人群,其对动物性资源的依赖也增加了。

这个变化,是往后 1000 年更明显的人类生态变迁的序曲。在公元前 2000 年之后,鄂尔多斯及其邻近地区绝大多数新石器晚期农业聚落都被人们放弃。此后人类活动遗迹在此几乎消失 1500 年之久。然后在春秋战国时,再占据此地的是游牧人群。在青海河湟地区,公元前 1700 年以后,辛店、卡约文化(约当公元前 1600—前 500 年)人群也显然不长期定居,而住在便于迁移的房屋中。他们放弃过去齐家文化人群那种长期定居、行农业、养猪为主的经济生活,而偏好饲养马、牛、羊;不拥有大型陶器,而偏好便于携带的小型陶器与小饰物。这一切迹象都显示,当地人群已过着半游牧或游牧生活了。在西辽河流域,公元前 1500 年之后各地农业聚落与人类活动都有减少的趋势。此现象一直延续到公元前 900 年(西周中期),然后,出现以畜牧为主(或重要副业)的“夏家店上层文化”人群。许多资料证明,造成此黄土农业边缘地区人类生态变化的主要原因是气候变迁。古气象学者曾指出,以全球整体来说,公元前 2000—前 1000 年是一个逐渐趋于干旱的时期。这个趋势到了公元前 1000 年左右达到顶点^①。研究中国古气候的学者也得到类似结论。如辽西地区,在公元前 1500 年之后也经历了一段干旱化的气候期。学者根据建平县水泉遗址动物遗存所作的研究,显示在早期湿暖期(约当公元前 2100—前 1500 年)中,这儿是山林茂密、水草丰盛之地。后来由于气候干燥,本地区成了一个干燥草原或疏林草原。这个新的环境,主要形成于公元前 1000 年左右。中国考古学者俞伟超曾以宏观角度指出,在公元前 2000 年前后,整个中国各地都有考古文化突然衰亡的现象。他指出,南方江汉地区的大溪、屈家岭、石家河等一脉相承的文化和长江下游的良渚文化,都在此时期突然发生很大的变化。他认为,气候变迁可能是造成此

^① A. M. Khazanov, *Nomads and the Outside World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983, p. 95.

普遍性文化面貌变迁或中断的原因之一^①。

与这些气候相关的人事变化,不仅是上述黄土边缘区人类聚落消失,或人们转为利用草食性动物资源,更见于稍晚在公元前 1400 至公元前 600 年左右,沿着鄂尔多斯南缘及迤东之晋、陕、冀三省至辽西的北方山岳地带上出现的所谓“北方式青铜器文化”人群。在经济生态上,这些人群较依赖渔猎或畜牧而少行农业。在文化上,他们之间也产生一些共性,如马普遍被用为乘骑、拉车工具,偏好某些铜器装饰图案与器物。另一种生态与文化共性便是:无论是用于防卫或用于劫掠,这些人群都有武力化倾向,反映在他们普遍以武器陪葬的习俗上。这些考古学上的现象显示,公元前 1500 年前后的环境变迁,产生一些农牧混合经济人群,而适于他们生存的地带也随气候变化南移,造成此时晋、陕、冀至辽西的三省北方山岳地区成了资源竞争剧烈的地带。部分人群愈来愈赖驯养动物为生。这样的经济生态使他们有很好的机动性,适于在激烈的资源竞争中掠夺他人,或避免被他人掠夺。以上这些人类生态变化发生的时间、地点,及其造成的经济与社会情境,也就是中国历史上商、周两大政治集团出现的舞台。

二 商、周王朝出现的人类生态意义

黄土高原边缘也是农业资源的边缘,在此原始农民生计之困难,便如人站在水中,水没及鼻下,稍一波动便遭窒息或灭顶。这也说明为何公元前 2000—前 1000 年前后气候的干冷化,对当地人类经济生态产生剧烈的影响。然而,在农业条件较好的南方黄土地区,人们也难免遭受此气候变迁所带来的直接或间接影响。

考古学者张光直曾指出,华北之龙山文化考古显示,公元前 4000 年以来各地都有社会渐趋复杂化、阶序化之倾向。特别是在公元前 3000—前 2000 年间,这个变化尤为明显。考古遗存中作为仪式象征符号的动物或鸟图案,以及与仪式、权力相关的玉琮,制度化的社会暴力迹象,围墙环绕的城址,等等,都显示政

^① 俞伟超:《江阴余城城址的发现与早期吴文化的探索》,《古史的考古学探索》,北京:文物出版社,2002,页 177—178。

治、经济的阶级分化在加速进行之中^①。到了约当公元前2100—前1700年的二里头文化时期，出现了大型宫殿遗址，有大量精致随葬品的大型墓葬、铜礼器与兵器、成套的酒器，并有人殉仪式迹象。更有意义的是，早期文字也在此时出现。在以郑州二里岗遗存为代表的二里岗早商文化中，有了成群的宫殿基址与大规模的城墙，出现大量青铜礼器、兵器与工具，在甲骨上亦出现刻辞文字^②。这些考古发现均显示，黄河中、下游地区由龙山文化以来的社会变化，及至于商文明及国家政治体的出现，在器物形态、工艺技术与社会演化上均连续发展，环环相扣，并未有中断或突然的变化。

类似的新石器晚期社会变化，也见于中原龙山文化之外的周边地区。然而与中原地区不同的是，在这些地区之社会阶序化、政治权力集中化，皆难以持续发展，或受外在因素影响而多有转折变化。以长江下游的良渚文化为例，公元前3200—前2000年左右，环太湖地区的新石器时代晚期文化，其居民已有相当发达的稻作、蔬果农业，并驯养水牛、猪、狗、羊等。更受人瞩目的是它的玉器工艺，有玦、璜、璧、镯、瑗、琮，等等，部分玉琮上有兽面纹与鸟纹^③。有高台墓葬，有大、中、小型墓，随葬品因墓葬规制、大小而有相当等差。反山、瑶山、汇观山、福泉山等地，大型墓葬出于所谓“祭坛”的大型土台上，墓葬中出土大量玉器、陶器^④。这些大型墓均有精美丰富的随葬品，显示本地社会阶序化已达相当程度。莫角山建筑基址总面积达三十余万平方米，其作为当时政治秩序之高阶中心是非常明显的^⑤。关于良渚文化所反映的社会状态，历史学者许倬云对此有深刻

^① K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, fourth edition, New Haven: Yale University Press, 1986, pp. 234—288.

^② 邹衡：《夏商周考古学论文集》，北京：文物出版社，1980，页123。

^③ 中国社会科学院考古研究所：《新中国的考古发现和研究》，北京：文物出版社，1984，页153—156；K. C. Chang, *The Archaeology of Ancient China*, p. 255；南京博物院：《江苏吴县草鞋山遗址》，《文物资料丛刊》1980年第3期，页12。

^④ 魏正瑾、吴玉贤：《良渚文化与聚落考古》，《良渚文化研究》，北京：科学出版社，1999，页67—72。

^⑤ 宋建：《论良渚文明的兴衰过程》，《良渚文化研究》，页98—99。

描述：“良渚文化的社会，有社会阶层文化，中心至边陲的扩散的等级，也有宗教、礼制与前文字的心智活动。这一个社会是相当复杂了。”^①

然而，良渚文化之人类文明在公元前 2000 年左右突然消失。取而代之的是一种由铜石并用时代到青铜时代的考古遗存，如环太湖地区的马桥文化，宁镇地区（太湖西北方之南京、镇江一带平原）的湖熟文化遗存^②。这些遗存的普遍特色是，殉葬玉器的传统衰退，出现大量印文陶器物，且大量吸收中原地区文化因素。如马桥文化出土的觚、觯、尊、簋等器物和器物上的纹饰，都与河南偃师二里头、郑州二里岗的同类器物及纹饰有密切关系^③。作为商文化特征的卜甲，也被发现在湖熟文化遗存中^④。

在经济生态方面，根据聚落考古学研究，由良渚文化早期开始整个长江中、下游之气候便逐渐转凉，太湖水域面积减小，海岸线东退。此环境变迁造成采集、渔猎资源减少。为满足日增的人口，此时良渚文化之农业朝扩大规模与精化发展^⑤。另外根据一项研究，约当良渚文化之始的公元前 3000 年以来，本地居民之肉类获得以家畜饲养为主，渔猎活动为辅。然而自公元前 2000 年以来，也就是约在马桥文化之时，人们转以渔猎为主要获得肉食的生业，家畜饲养反居于辅助地位^⑥。在环境考古上，学者也指出马桥文化先民之生存环境，相较先前的良渚时期而言，其水域与森林草地面积明显扩大，此亦显示当时之居民可能更容易赖渔猎获得资源^⑦。

由此整体现象来看，良渚文化之“兴盛”或许并不代表当时资源丰富，而相

① 许倬云：《良渚文化到哪里去了》，《新史学》1997 年 8 卷 1 期，页 144。

② 马桥文化的存在年代约在公元前 1900—前 1200 年之间，大约是传说中的夏代与殷商时期。宁镇地区湖熟文化之年代略晚，约相当于商代，其下限可能到西周初。

③ 黄宣佩、孙维昌：《马桥类型文化分析》，《考古与文物》1983 年第 3 期，页 58—59。

④ 同上，页 60。

⑤ 张弛：《长江中下游地区史前聚落研究》，北京：文物出版社，2003，页 218—219。

⑥ 上海市文物管理委员会：《马桥：1993—1997 年发掘报告》，上海：上海书画出版社，2002，页 364—366。

⑦ 同上，页 342—343。

反的是由于环境变迁所产生的匮乏以及统治群体以社会阶序化、权力集中化来作资源重新分配,因此产生的集中而又精致之物质文化现象。此一社会文化体系(也是资源分配、分享体系)之“衰亡”,也不一定全然由于自然灾害,我们只能说由于某些因素,使其无法如黄河中、下游新石器时代晚期社会一样持续朝社会阶序化、权力集中化发展。部分因素可能是,许多聚落人群采取较松散、粗放的农业以及采集、渔猎,以这些多元、分散、移动的生计手段来逃避或抗拒集中化与阶序化的政治社会体系。历史与文明进程,不一定朝着农业、定居与“复杂化”发展,为了追求较好或较安全的生存人们也可能放弃定居与农业^①。

由长江下游良渚文化至马桥文化的人类生态与社会变迁,更凸显了黄河中、下游地区在公元前3000—前2000年及此后1000年的发展有特殊人类生态背景及意义。特别是在公元前2500—前1000年之间,当中原地区的北方与东南方的人群聚落或组织,都与阶序化、集中化背道而驰,或人类活动根本消失之时,中原地区由二里头文化以来却一直朝阶序化、集中化社会发展,而最终形成商周文明。公元前1600年左右,商王朝出现在黄河中、下游;公元前1100年左右,周王朝也崛起于黄河中游,使得“中原”成为华夏认同的核心,而其他地区古文明成为边缘或完全被遗忘。

在人类生态上,商、周王朝出现所代表的意义并非是“富足、繁荣”,而是在资源匮乏之情境下,一种对外获得资源及对内进行资源阶序分配的体系被建立起来。由历史与考古资料看来,商、周王朝的确都是权力集中化与社会阶序化的政治体。借此对内建立由贵族到平民、农奴的资源等差分配体系,对外则以征服、殖民行动来扩张资源。如前所言,这样的社会倾向于建构“英雄祖先历史”,其社会上层精英也常以扩张资源的行动,将自己写入“英雄历史”之中。虽

^① 考古学上的例子,如我在《华夏边缘》一书中所提及,在新石器时代晚期的鄂尔多斯附近、青海河湟地区以及西辽河流域,农业聚落渐被放弃,人们转向多迁移、多依赖驯养动物的生活方式。在历史文献中,《三国志》有一记载:在曹魏时,由于当时大乱未定,人民不愿从事农业生产而以渔猎自养,地方官(郑浑)没收百姓的渔猎工具来劝民归田。见《三国志》卷一六《任苏杜郑仓传》。

然我们见不到商代或西周时所写的商、周历史，但在甲骨文及金文中，祖先之名与祖先功绩都常是被记忆的主题，显示此时“英雄祖先历史性”已存在于商、周上层社会之中了。

三 华夏与华夏边缘的出现

商与西周皆是一种政治联盟体，商王与周天子只是其势力范围内各邦国的共主。此时，由黄河流域至长江流域之诸国贵族各成族落，各祀其祖、其神，尚未形成一基于“共同起源信念”的群体。这样的群体——“华夏”——要到了西周中晚期至春秋战国时，始在特殊背景下形成。

根据中国文献记载，约在公元前 1100—前 1000 年左右，周人进入陕西西安附近的周原，在此崛起并扩张其势力。在此之前，该部族曾与“戎狄”部落相处。在考古上，周人崛起的时间、空间，与前面提及的晋、陕北部畜牧化、移动化、武装化人群出现相衔接。中国先秦文献记载中的“戎狄”，也是较赖畜牧、移动并有武力侵略倾向的族群。因此，周人与“戎狄”应有很深的渊源。周人进入周原后，在定居农业之经济基础上发展，并受商人政治文化影响而渐茁壮。这个新兴政治集团，终于和东方的殷商集团发生冲突。周人联合西方各部族共同克商，此时他们曾自称“西土之人”。这个以姬姓与姜姓部族为核心的“西土之人”集团中，至少有一部分为“戎”，包括姬姓与姜姓的“戎”。或有可能，他们都曾自称为“戎”，其意为“我们这些战士”。“戎”字除了表示“异族”外，至今仍用作“军事”之意。

克商之后，留在渭水流域的周王族及其盟邦，以及殖民东迁的诸侯邦国，皆持续“东方化”。相反地，他们与西方或西北方的“戎狄”部族愈来愈疏远，甚至后来双方发生敌对冲突。由人类生态角度这可理解为，刚崛起时的“西周”，是农业部族与南下争夺农牧资源的“戎狄”之混合体。在他们占有农区并持续往东方、南方农业地区发展过程中，西方、北方的“戎狄”部族由于生存压力，仍持续往南争夺宜于农牧之地。于是，周人及其盟邦反而成了农业定居人群的代表与保护者。这便是“华夏”形成的资源环境与人类生态背景。

《史记》中《周本纪》之文本，表现此“华夏”认同形成的情境，以及此认同之内涵、边缘。以下我分析此文献。为了便于分析说明，我列出部分原文，略作译读，并说明其文本意涵。该文本首先叙述：

周后稷，名弃。其母有邰氏女，曰姜原。姜原为帝喾元妃。

此历史始于一“英雄祖先”——“后稷”——说明这是“英雄祖先历史心性”下的产物。“后稷”这名称，表述周人始祖与“农事”有密切关系。文本中提及其母为“姜原”，反映“姜姓”之族也是此历史“起源”的一部分。文本又称姜原为“帝喾元妃”——“帝喾”在《史记》中为黄帝之曾孙，因此这是将“姬周”之族系于黄帝后裔。

在这之后，接着是一段有关后稷出生神异的记载。这记载称，姜原有一次在野外见到一巨人足迹。她踩了这足迹，因此得孕，后来产下一子。她以为这是不祥，所以将婴儿丢弃在隘路上，马、牛走过，都避开不践踏他；丢在树林中，林中正值人多，又转弃于他处；丢在冰上，飞鸟也以翼护着他。因这婴儿如此神异，姜原便接纳他并将之抚养长大。因为原先要丢弃他，所以称他为“弃”。以上这一段记载，司马迁主要采自于《诗经》。在“英雄祖先历史”中，有关始祖之神异叙事常是重要的一部分，其功能在于以“非凡”来强化此起源记忆。

而后，《史记》文本又描述弃从小爱种植。又称，长大后后稷因有这方面的才能，而被尧、舜两帝任命为掌农事的官。如下文所述：

弃为儿时，屹如巨人之志。其游戏，好种树麻、菽，麻、菽美。及为成人，遂好耕农，相地之宜，宜谷者稼穡焉，民皆法则之。帝尧闻之，举弃为农师，天下得其利，有功。帝舜曰：“弃，黎民始饥，尔后稷播时百谷。”封弃于邰，号曰后稷，别姓姬氏。后稷之兴，在陶唐、虞、夏之际，皆有令德。

《史记》中此段叙事，一方面仍然强调周人始祖“弃”与“农事”的密切关系；另一方面则强调在一一线性历史中，他与核心之“黄帝子孙”（尧、舜、夏禹）之间的政治从属关系。这段叙事根据《尚书》、《诗经》、《国语》等文献记载。《尚书》之

《舜典》篇中记载，“帝曰：弃，黎民阻饥，汝后稷播时百谷”^①——这是描述，帝舜对弃说，百姓困于饥馑，你后稷播种供粮于民。同书《吕刑》中也记载，舜任命“稷”种植百谷^②。但皆未提及稷为周人之祖。在《诗经》、《国语》之相关记载中，后稷或弃便成为周人的始祖了。

《国语》中记载“祭公谋父”劝谏周穆王的话，他称：“昔我先世后稷以服事虞夏，及夏之衰也，弃稷不务。我先王不窑用失其官，而自窜于戎狄之间。”^③《史记》采纳此说，在关于周人族源之文中叙述：

后稷卒，子不窑立。不窑末年，夏后氏政衰，去稷不务，不窑以失其官而奔戎狄之间。不窑卒，子鞠立。鞠卒，子公刘立。公刘虽在戎狄之间，复修后稷之业，务耕种，行地宜。自漆、沮度渭，取材用，行者有资，居者有畜积，民赖其庆。百姓怀之，多徙而保归焉。周道之兴自此始，故诗人歌乐思其德。

这是说，后来有一段时间，因夏帝不重农业，后稷的后代子孙失了官职，而流离转徙于戎狄之间。到了“公刘”时，虽然周遭都是“戎狄”，但公刘率族人恢复了务农的生活，并迁于渭水^④。在这一段叙事中，已表现两组对立概念：一组是定居、务农事的周人之祖，另一组则是不定居、不行农事的戎狄。在公刘之后，其子又率族人迁于“豳”。从此，似乎该族人又有更长一段时间不行农事。该文记载公刘之子“庆节”至“公叔祖类”共八代祖先之名，并称到了“公叔祖类”之子“古公亶父”时，才又“恢复”耕作种植的生活。可见先前八代人可能都偏离了农业生活。这文献记载一代代周人统治者的世系，所谓“帝王谱系”(kings list)，这是一种简化的“英雄祖先历史”。

古公亶父，在《史记》中是建立周之基业的祖先，也是带领该族永远脱离“戎狄”的英雄祖先。

^① 《尚书》卷三《舜典》。

^② 《尚书》卷一九《吕刑》。

^③ 《国语》，《周语（一）上》。

^④ 《史记》中有关公刘的记载，部分来自于《诗经·大雅·公刘》。

古公亶父复修后稷、公刘之业，积德行义，国人皆戴之。薰育戎狄攻之……乃与私属遂去豳，度漆、沮，踰梁山，止于岐下。豳人举国扶老携弱，尽复归古公于岐下。及他旁国闻古公仁，亦多归之。于是古公乃贬戎狄之俗，而营筑城郭室屋，而邑别居之。

《史记》文中述说，古公亶父领导族人“恢复”了祖先后稷、公刘的农耕之业。又由于他有德行、重仁义，得到国人爱戴。然而就在这时，周人受到薰育戎狄的攻击、掠夺。古公对戎狄百般忍让，不愿因战争使得百姓死伤。为了避戎狄，他率少部分部属迁到岐山下，但老百姓都跟着迁来投靠他。邻近国家听得他的仁德，也都归顺他。于是古公亶父才在族人间极力贬除戎狄习俗，并营造城郭、屋室，让老百姓定居在一个个的邑落（村落）之中。在这一段文本中，同样地，叙事者强调两种人群间的对立与区分：一方是农业、定居与重仁义、爱和平的周人；另一方则是不行农业、移动与好战的戎狄。

这样的“周人族源”文本，其内容是否为“史实”并不重要。由文本叙事看来，该文本表露的更重要史实是一种“情境”。此情境，便是我在前面所提及，考古资料所显示公元前1500年以来，黄土高原北方边缘人群的畜牧化、移动化与武装化，以及他们向南争夺农牧之地对南方农业人群造成压力。这也就是华夏形成的主要背景情境。由《史记》之周人族源叙事我们也可察觉，在此情境中“华夏”自我界定的族群本质便是行农业、定居、爱好和平的人；相反地，华夏最早的“异类观”表达在他们对“戎狄”的刻板印象上——畜牧，少行农业，不定居，且常以武力侵犯掠夺的人群。

在从前的著作中，我曾说明西周中期以后，姬、姜、秦、戎四方纠错繁杂的政治与婚姻关系^①，这些多少都由于西周姬姓王族与其重要盟友姜姓之族，都与“戎”曾有密切关系。由前面《史记》有关周人族源的叙事可见，作者努力以“农业、定居、行德义”来将周人与戎狄区分开来，更可见他们间的“边界”原来可能

^① 王明珂：《华夏边缘》，页217—220。

相当模糊。

西周最后为犬戎所灭，周王奔于东方。这个事件，成为东方诸国的一个重要历史记忆。“戎狄”从此完全成为“异族”的代名词。失势的周王，东周时在雄霸者“尊王攘夷”的口号下，反而成为凝聚华夏的精神核心。春秋战国时期，华夏认同的出现与北方、西北方“戎狄”之威胁有关，亦表现在西周铜器铭文与战国文献间的社会记忆落差上。许多西周铜器铭文中，都记载作器者受命征伐而后受封赏之事。征伐的对象，主要是东国、东夷、南国、楚荆、淮夷、南淮夷等南方或东南方部族^①。也就是说，西周的敌人主要在南方或东方。在西周金文中，除极少数例子，戎狄皆非受征伐的对象。然而，我们若根据战国至汉代文献，特别是根据《史记·匈奴列传》或《后汉书·西羌传》，便会得到戎狄一直是西周的主要敌人这一印象了。“西周金文”代表西周书写者所认知的重大事件叙事，而战国至汉初文献，则代表在新的社会情境下当时华夏作者所重构的“过去”^②。这样的记忆落差，代表由西周到战国时，中原邦国之社会上层已在一种新的认同体系之中。此种新认同体系的“边缘”，主要是以对北方及西北方畜牧化、移动化、武装化人群的敌意来塑造的。因此他们认为（实为想像），在周立国以前，戎狄便已是周人的长久敌人了。

华夏族群意识的出现，也伴随着政治上华夏一统的概念，反映在春秋战国时诸国争霸、兼并及后来秦的统一之业上。商、周王朝及其政治势力内之方国，应都只是松散的政治组合。以统治者贵族为核心所建立的殖民方国，与商、周王廷间的确有些权利、义务关系，但恐怕未如《周礼》所记述的那么体系严明。金文中常见有诸侯“称王”之事，这与战国至汉代的儒家认为西周是“天无二日，民无二王”有相当落差。王国维早已注意此现象，他指出：“古时天泽未分，诸侯

^① 如令簋中的“楚白”，宗周钟的“南国、南夷、东夷”，禽簋的“楚侯”，明公簋与班簋中的“东国”，禹鼎中的“噩侯、南淮夷、东夷”，冬鼎甲的“淮戎”，彖白卣的“淮夷”，小臣速簋的“东夷”，等等。

^② Ming-ke Wang, “Western Zhou Remembering and Forgetting,” *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden), Inaugural Issue vol. 1, 1—4, 1999, pp. 231—250.

在其国自有称王之俗。”这个看法是对的。我曾在一篇文章中指出，这些称王者主要是渭水流域的邦国之君，他们也是周开国集团中的“旧邦”^①。

严格定义的“国家”有中央化的王权与层级结构的政治组织。战国到汉代文献所勾勒的西周，强调周王有无上的权威，以及层级有序的爵制、相应的礼乐制度，据此西周便属这类型的政体。然而西周金文显示，当时有许多邦君通过为母、妻、女作器，来强调自己与姬姓或其他邦君家族的姻亲联系。这种以双边或多边交换女性以建立政治联系的做法，是一种流行于“部落联盟”的政治结合方式^②。这也显示，渭水流域常自称“王”的邦君们与周王的关系，并不如战国至汉代时人所想像，至少他们间仍保存许多部族联盟余习。以上所述大致是渭水流域的情况。至于周建国后殖民东封的诸国，与西周王廷的关系就更疏远了。因此春秋时的诸国会盟，以及“尊王攘夷”之呼声，以及战国时诸国间的争霸、兼并、合纵连横，可以说都是有了“华夏”一体概念后，所产生的政治上将趋于一统的表征。

四 凝聚华夏的各种“根基历史”方案

华夏认同的形成不只依赖共同的“边缘”，更依赖共同的“起源”。这“起源”便是可以让所有华夏产生同胞手足之情的“根基历史”。如前所言，春秋战国时，华夏认同逐渐出现于中原诸国上层贵族之间。与此同时进行的，便是尝试以“历史”来凝聚这些各有祖源记忆的邦国贵族群体。我们知道，到了战国末至汉初时，“黄帝”终成为所有华夏之英雄祖先。这是“英雄祖先历史心性”的产物。汉初司马迁写《史记》时，黄帝为他心目中信史的第一个源始帝王，且为夏、商、周三代帝王家系的共同祖先。这正是许多学者都曾注意到的，黄帝在“历

^① 矢国活动在宝鸡汧陇地区。与釐王有关的彖伯冬，活动在扶风周原南部。与吕王与武乖几王有关的方国以及相关器物，都分布在灵台、武功一带。丰王一族曾与秦相婚，大约不离陕甘一带。王明珂：《西周矢国考》，《大陆杂志》75卷第2期，1987年，页7—10。

^② Marshall D. Sahlins, *Tribesmen*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1968, p. 56.

史”中多重面貌中的两面——他是某些家系的始祖，又是统治一时代或诸部族的帝王^①。黄帝在战国到汉初之间的华夏历史记忆中，由众帝王间脱颖而出——这是华夏形成过程的一个关键，也是“华夏”被文本塑造而得其本质的关键。以下我说明相关文本的形成过程。

首先要说明的是，在黄河中、下游的中原地区，“英雄祖先历史心性”并非在春秋战国时才出现。殷商甲骨文中已有王族世系记载。西周金文中，各邦国贵族祖先之名与其事功是重要主题，如周之旧邦诸侯，经常在铜器铭文中强调先祖参与及协助文王、武王克商之事。这都显示“英雄祖先历史心性”早已出现在商、周之社会上层。但即使到了春秋战国时，在中原知识精英之间它仍不是唯一的历史心性。我们看看先秦文献作者们如何书写“黄帝”及其他“英雄祖先”，便可知“黄帝”成为华夏始祖由“多元论述”归于一统的过程。

“黄帝”出现在中国文献记忆中，较可靠的时间大约是在战国时期。西周金文中追美祖先，最多及于文王、武王。春秋时的齐国器叔尸钟，提到成汤、禹。战国时齐国器，陈侯因资簋，其中才出现“高祖黄帝”之语^②。在成书于战国至汉初的先秦文献中，黄帝逐渐广泛被提及。在这些论述中，黄帝有多元面貌。起先，他在许多文献中都是一古帝王，常与伏羲、共工、神农、少皞等并举，代表统治一个部族或一世代的帝王，并未有各个氏族或部族共同祖先之意。《左传》中记载春秋时郯子之语。郯子向鲁君解释，包括其祖先的各古帝王氏族由来。他称，黄帝氏以云纪，并以云名命官；他自己的祖先少皞氏以鸟纪，并以鸟名命官；其他则是，炎帝氏以火纪，共工氏以水纪，太皞氏以龙纪，等等^③。以此而言，黄帝只是许多部族首领之一，未有特别之处。值得注意的是，郯子又详细列举少

^① 如 Charles Le Blanc 指出，先秦文献中之黄帝有三种概念指涉，其一为系谱始祖性(genealogical ancestry)，其二为典范帝王性(paradigmatic emperorship)，另一则为神性的黄帝；见 Charles Le Blanc, “A Re-examination of the Myth of Huang-ti”, *Journal of Chinese Religions* 13/14, 1985—1986, pp. 45—63.

^② 郭沫若：《两周金文辞大系·下篇》，页 219—220。

^③ 《左传·昭公十七年》。

皞氏后代各“鸟名官”，如“历正”为凤鸟氏、“司分”为玄鸟氏、“司至”为伯赵氏、“司启”为青鸟氏，等等。所谓以各种鸟来命名的官守，事实上也是各个以鸟名为符记的贵胄家族。以此而言，以“鸟名”来彼此结合与区分的各家族，在上一层次，又成为以“云、龙、水、火、鸟”等来彼此结合与区分的几个大族系之一。这似乎是一种以“图腾”祖先记忆来凝聚各部族的结合模式。

另一文献《国语》中则有记载称：“有虞氏禘黄帝而祖颛顼，郊尧而宗舜；夏后氏禘黄帝而祖颛顼，郊鲧而宗禹；商人禘舜而祖契，郊冥而宗汤；周人禘喾而郊稷，祖文王而宗武王。”^①无论是颛顼、帝喾、尧、舜，在战国时人的历史记忆中都是黄帝之裔，因此这记载是直接以黄帝作为虞、夏、商、周四代帝王家族的共同祖先。在有些文献里，这些古帝王被排列在线性的历史中。在《管子》之《封禅》篇中，黄帝是许多受天命而得封禅的古帝王之一。在同书另一篇章中，黄帝是开化天下的古帝王之一，前有虞戏、神农（或亦有燧人），后有夏、殷、周人^②。于此，以及类似记载中，黄帝的象征意义都是：相对于美好淳朴的古代，他代表一个较复杂的“近世”之始。如在《商君书》中，相对于“男耕而食，妇织而衣”的神农世代，黄帝则“作为君臣上下之义，父子兄弟之礼，夫妻妃匹之合；内行刀锯，外用甲兵”^③。《周易》中则记述一个人类文明进化过程，“黄帝、尧、舜”代表“后世圣人”，出现于古代或上古的庖犧氏与神农氏之后^④。在这些文本中，黄帝皆隐喻着文明开创者之意。《庄子》中所载“昔者黄帝始以仁义撄人之心”^⑤，也是以黄帝来指涉一个新世界的开端。虽然对老庄者言，这也是混乱腐败世界的开始。黄帝在战国文献中的另一意象，则为以战事、征伐平定天下的古帝王。如《左传》中记载，有卜者得“遇黄帝战于阪泉之兆”，此兆为有利于军旅之事^⑥。

^① 《国语》卷四《鲁语》；类似的记载也见于《礼记》祭法等文献之中。

^② 《管子》卷一六《封禅》；《管子》卷二四《轻重戊》。

^③ 《商君书·画策》。

^④ 《周易·系辞》。

^⑤ 《庄子·外篇》卷四《在宥》。

^⑥ 《左传·僖公二十五年》。

《庄子》中也记载称，黄帝不能遂行德业，而与蚩尤战于涿鹿之野^①。更多的战国至汉初文献记载黄帝与炎帝之战事，如《淮南子》所载，“兵之所由来者远矣，黄帝尝与炎帝战矣，颛顼尝与共工争矣”^②。其他如《列子》中称“黄帝与炎帝战于阪泉之野，帅熊、罴、狼、豹、貔、虎为前驱，鷩、鹖、鹰、鸢为旗帜”；《孙子》称“凡此四军之利，黄帝之所以胜四帝也”；《鹖冠子》中称“上德已衰矣，兵知俱起；黄帝百战，蚩尤七十二，尧伐有唐，禹服有苗……”等等^③，都将黄帝视为战事之代表与征服者，黄帝世代作为天下兵戎交征之始。在战国晚期五行说的影响下，黄帝又代表居于中央的土德帝王。如《淮南子》所载，相对于南方属火的炎帝以及西方属金的少昊等等，黄帝为居于中央之帝，属土，“其佐后土，执绳以制四方”^④。由黄帝之佐臣可以制四方这样的记载看来，此时在人们的观念里，黄帝已居“五帝”中的主宰地位。《庄子》中称“世之所高莫若黄帝”^⑤——亦可见此时黄帝已有超越其他传说古帝王的地位。

五 黄帝与炎帝：弟兄或敌手

在战国文献中，最常与黄帝相提并论的古帝王便是神农以及炎帝，或两者为一。前面所提及黄帝的几种角色，都与神农或炎帝有关。如神农或炎帝为先于黄帝世代的帝王，代表一个较原始、质朴或崩乱的时代；如炎帝是败于黄帝之手的古帝王，黄帝因此也代表征服者，或代表一个大动干戈的时代。在《国语》之中，黄帝与炎帝又有较特殊的关系。《国语》中之《周语》记载，鲧、禹与夏人之后，以及共工、四岳与各姜姓国，“皆黄、炎之后也”。根据此记载，黄帝与炎帝的后代都曾犯下错误，但也曾合作克服水患。《国语》之《晋语》中记载，“昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝；黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。成而异德，故黄帝为

① 《庄子·杂篇》卷九《盗跖》。

② 《淮南子》卷一五《兵略训》。

③ 《列子·黄帝》；《孙子·行军》；《鹖冠子》卷下《世兵》。

④ 《淮南子》卷三《天文训》。

⑤ 《庄子·杂篇》卷九《盗跖》。

姬,炎帝为姜”。同文又称,黄帝、炎帝两人动干戈,就是因为两人异姓则异德,异德则属“异类”^①。因此在《国语》之叙事中,黄帝与炎帝两系部族的关系是分立的(异姓、异德、异类),是合作的(合作克服水患),同时也是对抗的(曾互动干戈)。这样的关系,也表现在此文献中炎、黄两人的“弟兄”关系上。这也是我在第一章中所提及的,“弟兄祖先故事”中“弟兄”的三种隐喻:合作、区分与对抗。

无疑在战国时期,居于华夏政治社会上层的历史书写者,大多已在“英雄祖先历史心性”的叙事文化笼罩下。这说明,为何我们在许多先秦文献中都常见到黄帝、炎帝、少皞、颛顼等“英雄祖先”。然而,《国语》中《晋语》的记载似乎也说明,当时部分作者仍存有“弟兄祖先历史心性”,因而会创作出炎、黄为兄弟这样的历史叙事来。无论如何,在战国时华夏知识精英的认知中黄帝为“姬姓”,此自然由于姬是尊贵的周天子家族之姓。他们又认为炎帝为“姜姓”。西周的姬姓与姜姓之族同处于渭水流域,是亲密的姻亲、盟友,最后又成为敌人。姜姓申侯勾结犬戎作乱,结束了西周在渭水流域的基业,这是战国时人深刻的历史记忆。西周时期姬与姜之间亲密合作、区分而又对抗的关系,或许便是《国语》相关篇章作者认为“姬姓黄帝”与“姜姓炎帝”为“兄弟”的历史记忆背景之一。

无论如何,除此之外,先秦文献中炎帝(或神农氏)与黄帝之间的亲近关系,其叙事的寓意主要在于以炎帝来衬托黄帝的历史意象——以炎帝时天下之崩乱、原始、质朴,以及炎帝的传说性,相对衬托黄帝所代表的统一、文明、进步与其历史性。学者们常强调黄帝作为许多事物与人群“创始者”之意象。但我们不能忽略,当战国至汉初之作者将炎帝(或神农氏)与黄帝相提并论时,黄帝也代表一种“当代”与“过去”之间的“断裂”。强调与“过去”的断裂,也代表当时之知识精英感觉自身存在于一种新的认同与新时代之中。

六 “英雄祖先历史心性”下的黄帝

无论如何,战国末至汉初许多华夏知识精英,都曾尝试在“历史”中整合各

^① 《国语·晋语》。

部族之上古诸帝王祖先。这样的作为,也是一种历史想像,其对应的社会情境与“华夏”认同的明确化,以及稍晚秦汉中国的政治统一,是密切相关的。也就是说,此时由于各地人群在政治与社会文化上的交流,由黄河中、下游到长江中、下游的“华夏”间产生了一体感。整合社会记忆中的上古诸帝王,也就是将各地域、各部族的祖先结合为一个整体。无论是“图腾”说、世代演化说、五行说,或“炎、黄为弟兄”说,或古帝王征伐相代说,或黄帝为四代帝王之共祖说,都是以“过去”来诠释当时华夏这个“想像群体”的历史叙事。除了“炎、黄为弟兄”之说外,无论是哪一种诠释,黄帝都逐渐得到一个特殊地位——在征伐相代说中他是主要的征服者,在五行说中他居中制四方,在世代演化说中他是由蒙昧到文明的转折点。更不用说,在以黄帝为虞、夏、商、周共祖的历史建构中,他成为各代统治家族的血缘起点。

虽然如此,每一种结合各部族祖先古帝王的尝试,以及由此产生的对华夏之定义、诠释以及多元历史论述,都显示这些处在华夏认同初萌的“中介场域”(liminal)或“边缘”的作者们,基于不同的社会情境与历史传承,各人都有不同之立足情境(positionality)。以龙、云、水、火、鸟等符记来结合各古帝王的方案,是较松散的“图腾”式联盟关系。“五行说”中的五方帝建构,可能也是此种联盟关系之哲理化构想。以“炎、黄为弟兄”结合此二帝王后裔部族的方案,是期望以对等的合作、分享关系来结合华夏两个重要支系。最后,黄帝成为唯一征服者、开创者与英雄祖先,此自然隐射“华夏”将成为一政治集中化与社会阶序化的群体。

“历史心性”虽然只是一种关于人们如何思考、组织与叙述历史的文化心态,但它产生自社会现实之中。它规范或导引“历史”的想像与书写,如此产生的历史记忆与社会现实互为表里,因此也造成一些社会现实的延续。“英雄祖先历史心性”在华夏形成的情境中产生,它也从此与华夏(或中国)情境相生相成。由于“历史心性”所对应的是非常基本的社会模式规范——如“弟兄祖先历史心性”对应的是多元族群对等结合的社会,“英雄祖先历史心性”对应的则是集中化、阶序化的社会——因此“历史心性”在一社会之历史叙事文化中不易改变。

第三章 《史记》文本与华夏帝国情境

秦统一六国后，建立中国历史上第一个统一帝国防朝。它之所以是中国“第一个”帝国防朝，一方面是秦在当时有如此之政治社会活动；另一方面则是通过中国“正史”书写，世世代代中国人“记得”秦始皇的这些基业。这个“正史”书写传统之始，便是西汉武帝时史官司马迁所作的《史记》。

《史记》内容章节主要由本纪、世家、列传、表、书等构成。“本纪”载帝王之事，“世家”记诸侯列国之事，“列传”记各类人物事功、社会活动与四裔之事，“书”记国之祭仪典章与民生大计，“表”将所有重要的人与事系于线性时间之中。整部《史记》，可说是借着对“过去”的回忆、描述及想像来书写构成汉帝国防之华夏血缘、空间、时间与政治权力之核心与边缘。这些都浓缩表现在该书首章有关“黄帝”的叙事之中。

一 《史记》中的黄帝：血缘、空间、时间与政治权力

司马迁所著《史记》，其中有关黄帝之论述，综合战国末以来华夏知识精英整合上古诸帝王的种种尝试。《史记》有关黄帝之记载，主要在此文献之首章

《五帝本纪》之中。该章之文本叙述，黄帝为少典之子，姓公孙，名轩辕。他生于神农氏之末世，曾与炎帝战于阪泉之野，打败炎帝。又率诸侯与蚩尤战于涿鹿，擒杀蚩尤，因而得代神农氏为天子。文中又称，黄帝在得天下之后，“披山通道，未尝宁居”，他的征途，“东至于海，西至空桐，南至于江，北逐荤粥”。该文又提及，黄帝时之官名皆以云为纪，因称黄帝为云师。文中并记载黄帝封禅、获宝鼎、迎日推筭(制历)等事。接着该文又称，黄帝有“土德之瑞，故号黄帝”。最后，《五帝本纪》记录黄帝之子孙——玄嚣、昌意为黄帝之子，颛顼为黄帝之孙，帝喾为黄帝曾孙，尧为帝喾之子，舜则是颛顼的七世孙^①。

我们可以在上一章中所提及的许多战国至汉初时期有关黄帝之论述中，找到《史记》有关黄帝叙事的文本取材根源。然而更重要的是，作为一个文本，它经过司马迁的搜集裁剪资料、编排书写，而成为一篇有社会功能与目的之社会记忆。最后，因为这些功能与目的，它在社会权力支持下被保存及流传。此种由选材、制造到利用、保存的过程中，都蕴含与表现文本作者与读者在其时代和社会背景中的各种社会认同与区分及相关的情感与意图^②。以“选材”与“制造”来说，司马迁显然承继并发扬一个以英雄圣王为起始的“历史心性”，而在诸多文献间选择、组织资料，以构成此叙事——他以结束一个乱世的征服者黄帝为此历史(时间)的起始，以英雄征程来描述英雄祖先所居的疆域(空间)，以英雄之血胤后裔来凝聚一个认同群体(华夏)。在文本被“利用”的层面上，此“黄帝”历史记忆合理并强化华夏认同，华夏与戎狄蛮夷之区分，以及华夏域内统治者与被统治者间，城乡、阶级与性别等人群间之区分。最后，便因为此文本符合并支持当时主流社会所界定的社会认同区分体系，一种“情境”，此“黄帝”历史记忆通过政治力量而得其典范历史(mast his-

^① 《史记》卷一《五帝本纪》。

^② 我曾以新考古学家探究考古“器物”为喻，提出一种文本分析的方法。分析一个文本由取材、制造，到被使用、保存与废弃的过程，及其所显现的背后情境(context)。见于王明珂：《历史文献的社会记忆残余本质与异例研究——考古学的隐喻》，《民国以来的史料与史学》，台北：国史馆，1998；王明珂：《历史事实、历史记忆与历史心性》，页 139。

tory)地位。因此,得以保存与流传。此黄帝记忆被后世华夏不断地回忆、重述与再制(再组合与再诠释),这样的“文本”强化华夏及其帝国“情境”,华夏及其帝国“情境”也鼓励此“文本”之存在与流传,并因此相对地造成人们其他祖源记忆的废弃与失忆。

我们若以中国人中的主体——华夏或汉族——来说,华夏最初的确是一个以“共同祖先”凝聚的“族群”(广义的 ethnic group),以维护、分享共同之空间资源。然而这样的群体,也创造其政治架构与相应的文化表征,以具体化的政治制度、社会结构来支持这样的认同体系,或维护及延续这一资源共享、分配体系。我们由《史记》的黄帝历史论述中,可以得知华夏的多重特性——在此文本中,黄帝是“血缘”上的共祖,又是“政治”上的统治者,“空间”的征服开创者,“文化”的发明者。也因而对应于此文本,至少从汉代始,“华夏”便集族群、政治、空间与文化于一体。

二 《史记》中的黄帝子孙

《五帝本纪》中除了黄帝外,还记载“颛顼、帝喾、尧、舜”等其他四帝之事迹。在文中,颛顼是黄帝之孙,帝喾是黄帝的曾孙,尧是帝喾之子,也就是黄帝玄孙,舜则是黄帝的七世孙。“五帝”之名,显然是由“五行说”中之“五方帝”而来,事实上究竟哪些是“五帝”,战国末至西汉时人有许多不同说法。《易经》之《系辞》中所称的五帝是“伏羲、神农、黄帝、尧、舜”^①;《战国策》中屡提及“五帝、三王”,该书《赵策》似以“宓牺、神农、黄帝、尧、舜”为五帝^②;汉初纬书中以“赤帝、苍帝、黄帝、白帝、黑帝”为五帝^③;《周礼》之《春官》篇中有五帝,作注者以“太昊、炎帝、黄帝、少昊、颛顼”为五帝。无论如何,这些说法都未有将其他四帝当作是“黄帝之裔”的意思。

^① 《周易》卷八《系辞》。

^② 《战国策》卷二一《赵策》。

^③ 《周礼》卷一九《春官·小宗伯》。

根据司马迁在《五帝本纪》文本之末所作结语，他说“百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之”，因此他采《大戴礼》与《孔子家语》中之《五帝德》与《帝系姓》之说^①——这也就是《五帝本纪》中五帝的由来。在这一段司马迁的自述中，我们可以知道，他在战国以来有关“五帝”的诸说中作了一些选择——主要是将平行的“五帝”变成线性相承的“五帝”，且把他们联系在以黄帝为起始的血缘关系中。这是“英雄祖先历史心性”所产生的叙事，它也强化此历史心性，并塑造与此心性相对应的“华夏”。

不只是“五帝”，在《史记》中夏、商、周三代王室家族都是黄帝之裔。据司马迁记载，夏之始祖“夏禹”是黄帝的玄孙，殷之始祖“契”其母是帝喾次妃，周王室始祖“弃”之母则是帝喾元妃。不同于夏帝系之“父系祖源”书写，殷、周祖源在此是以“母为帝喾之妃”与黄帝产生联系。此显示夏人与殷、周两族在族源记忆上有“父系祖源”与“母系祖源”之根本差别，更显示三代“共祖”之说的虚构性。“三代帝系皆黄帝后裔”之说，很可能是在他们原有祖源记忆上，添加黄帝血缘记忆而成。无论如何，通过母系始祖为帝喾元妃、次妃这样的记忆，商、周帝王家族也成为名义上的黄帝之裔了。

司马迁不只是认为夏、商、周三代王室之祖源为黄帝后裔，且认为春秋战国时华夏诸国公室、王室都源于黄帝之裔的英雄祖先。“陈”之受封始祖为舜的后代，因此是黄帝之后。“宋”为商王室微子之后，所以也是黄帝之后。鲁国之君为周公后代、姬周之族。晋国之开创者“唐叔虞”是周武王之子，郑之初受封者“郑桓公友”是周厉王之子，燕国开创者召公也是姬姓，所以这些封国的统治家族都是黄帝之后。只有齐国在《史记》中为太公吕尚受封之国，吕尚为姜姓，并非黄帝之裔，而是炎帝之裔。

不只是中原诸国贵胄家族为黄帝子孙，据《史记》记载，春秋战国时期处于华夏政治地理边缘，其民多为“蛮夷戎狄”的诸国，其国君也自称或被认为是黄

^① 《史记·五帝本纪》索隐。

帝之裔。譬如，春秋时偏居东南的吴国，《史记》对其王室祖源有如下记载：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌，太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮。文身断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴，荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯……自太伯作吴，五世而武王克殷。封其后为二：其一虞，在中国；其一吴，在夷蛮。^①

因此春秋末期的吴王自认为，也被当时的华夏认为是“姬姓之国”，既与周同姓，自然也表示其为黄帝子孙。与吴国相敌对的越国，在《史记》中其国君则被视为“禹之苗裔，而夏后少康之庶子也”。夏之子孙，因此也是黄帝之裔^②。对于西方被视为戎狄的秦人，《史记》对其王室之祖源也有如下记载：

秦之先，帝颛顼之苗裔孙曰女脩。女脩织，玄鸟陨卵，女脩吞之，生子大业。大业取少典之子，曰女华。女华生大费，与禹平水土……舜赐姓嬴氏。大费生子二人：一曰大廉，实鸟俗氏；二曰若木，实费氏。其玄孙曰费昌，子孙或在中国，或在夷狄。^③

如此说来，秦人算是黄帝后裔，也曾辅佐黄帝后裔（禹、舜）。然而，如果这是秦人自我宣称的祖源，那么这样的祖源也可谓是一种选择性记忆——知有母不知有父，借以与黄帝系上血缘关系。

关于南方曾被中原华夏诸国视为蛮夷之楚国，《史记》也将其王室系于黄帝后裔。其说如下：

楚之先祖出自帝颛顼高阳；高阳者，黄帝之孙，昌意之子也。高阳生称，称生卷章，卷章生重黎……帝喾命曰祝融。……以其弟吴回为重黎后，复居火正，为祝融。吴回生陆终，陆终生子六人，坼剖而产焉。其长，一曰

^① 《史记》卷三一《吴太伯世家》。

^② 《史记》卷四一《越王勾践世家》。

^③ 《史记》卷五《秦本纪》。

昆吾；二曰参胡；三曰彭祖；四曰会人；五曰曹姓；六曰季连，芈姓，楚其后也……季连生附沮，附沮生穴熊。其后中微，或在中国，或在蛮夷，弗能纪其世。^①

北方之魏，《史记》中亦称其公室为毕公高之后，并谓其祖源与姬周同：

毕公高与周同姓。武王之伐纣，而高封于毕，于是为毕姓。其后绝封，为庶人，或在中国，或在夷狄。^②

在《史记》这许多有关华夏边缘各国之“族源”叙事中，有几点值得我们注意。首先，这些古部族起源叙事的书写模式，有些似乎是在原来各部族的“族源”之前添加一个与黄帝相关的起源。譬如《史记》在有关吴、楚两国王族之祖源记载中，都有一些相当长的父子相承谱系记录，这些人名看来都较像是本土族源记忆，并和文本中与黄帝有关的“起源”之间有断裂、不衔接的迹象^③。这样的历史叙事之断裂与勉强衔接，特别能表达书写者在新的认同情境下的情感与意图。

其次，几乎是毫无例外的，在这些文本中各族群“起源”都是一位“英雄祖先”。显然有些曾流传的“兄弟祖先故事”，如“炎、黄为兄弟”之说，被司马迁放弃，有些则被他纳入英雄祖先“历史”之中，如《楚世家》中所称，昆吾、参胡、彭祖等部族之祖为兄弟，如在《秦世家》中鸟俗氏与费氏两部族祖先为兄弟。这意味着，这些“英雄祖先历史”很可能是根据原有的“弟兄祖先历史”改编而成。以“黄帝及其后裔”为祖源的“历史”往华夏边缘传播，不仅改变或取代各地原有的历史记忆，在某些地区也根本改变本地的主流历史心性，如“弟兄祖先历史心性”。在后面数章中，我会提出更具体的例子。

^① 《史记》卷四〇《楚世家》。

^② 《史记》卷四四《魏世家》。

^③ 譬如，《史记》所载吴国之谱系中，显然有两种不同的世系。由太伯始，最早的四代人名中都带有伯、仲、叔、季等称号，这是周人的命名习俗。此后到寿梦共十五代，诸王的名字都与这周人命名习俗无关；这一部分很可能是受中原华夏影响前，此家族原有的本土族源记忆。

第三,更值得注意的是,在以上《史记》有关吴、秦、楚、魏之族源叙事中,司马迁都有“其子孙或在中国,或在蛮夷、夷狄”之陈述。这是一种“模式化叙事情节”(schematic narrative plot)。其产生的情境是,原来华夏历史记忆中的“蛮夷之邦”如楚、吴、秦等地,到了汉初已久为“中国”郡县。因此,通过此模式化叙事情节所生之文本,司马迁将各边地邦国之古统治家族书写成“黄帝之裔”,其地自然是华夏之域了。不仅如此,《史记》中如是之记载,更在华夏与非华夏间制造了一个开放、模糊的华夏边缘。对华夏而言,此记忆使得其资源边界具有扩张性,对后世许多华夏眼中之边缘“蛮夷”而言,假借此记忆,他们得以成为华夏并分享华夏资源。

总而言之,司马迁不只是参考、采辑战国至汉初作者们的作品来完成《史记》中有关“黄帝”的叙事。更重要的是,他承继战国以来的“华夏”认同以及“英雄祖先历史心性”,来完成其有关黄帝“历史”的取材与书写。他生存其间的“情境”,也就是“汉帝国”——华夏血缘、空间、政治权威及其内部阶序社会的具体化身——为他的《史记》写作之恢弘结构立下蓝图。相应和的是,他的《史记》之作及其中有关黄帝的“历史”文本,作为一种强势社会记忆,更进一步定义与诠释了“华夏”与华夏帝国。

三 “正史”与华夏帝国:文类与社会本相

《史记》代表战国末以来的主流黄帝论述,与华夏的形成并行。我们可以透过分析此论述,进一步探索此“华夏”群体的内涵、边缘与本质。简单地说,我们可以将战国至西汉之作者们(包括司马迁)当作人类学田野中的“土著”,看看这些有能力发声的“土著”们(知识精英)如何追溯其祖先,或他们认为谁是此共祖的后裔。以此而言,首先,显然他们认为此时黄帝的“血源”只流入三代、春秋战国以来许多大小封国邦君家族及其支裔之中,并以“姓”作为此血缘联系的符记。所以,战国至汉代虽然有“华夏”认同,然而这与今日“每一中国人皆为炎黄子孙”之民族认同概念有相当差别。

其次，在《史记》有关黄帝之历史叙事以及在有关“黄帝之裔”的各诸侯邦君家族之历史叙事中，“历史”不只诠释其“血缘”所系，也诠释其“政权”与“领土”之起源。如《五帝本纪》中记载，黄帝得到天下后（统治威权之始）又开始其四方征途，“东至于海，西至空桐，南至于江，北逐荤粥”。我们很难相信黄帝得以在如此广大空间中行其游历。它只是一种表达黄帝之域的“叙事”，也借此表达华夏空间之起源。如本章前文所言，在汉初时期，以黄帝记忆来界定的“华夏”与“中国”其含义是相近的，都蕴含着血缘、政权与领域三者一体之隐喻。当时的“汉帝国”是“华夏”形成的具体化身；《史记》之作则是“汉帝国”与“华夏”形成的一个表征^①。

如果我们以“黄帝子孙”记忆的扩张来思考华夏政治地理边缘之“华夏化”问题，那么由战国末到司马迁的时代，华夏知识精英们所关心的“华夏边缘”除了各地封君家族之血缘外，似乎只是“华夏之域”或“华夏之国”，而非“华夏之人”。也就是说，在吴、越、楚、秦等华夏边缘之地，黄帝血脉只及于各地统治家族；此祖源记忆中的政治权力与领域隐喻，强化或改变各国统治家族原有的对“地”与“人”的统治威权，如此其“地”自然被涵括在华夏之域中。在此域中之民最初并非通过“血脉”，而是受“教化”，逐渐由“蛮夷戎狄”而成为华夏。

至于在华夏的核心地区，似乎在春秋战国时也非所有的民众皆有“姓”。至少在作为社会记忆的文献书写中，此时他们绝大多数是没有声音的人群。到了汉代，在《史记》之“世家”、“本纪”书写中，除了前述帝王诸侯之祖源可以直接或间接与黄帝血脉相通外，在“列传”中每一华夏英雄人物，也经由“血缘”与“空间”联系而成为华夏之人。在《史记》之“列传”中，司马迁对每一人物的叙事，都以“姓”与“郡望”为起始。对于这些人物，《史记》虽多未溯其祖源至“黄帝后裔”

^① 以此而言，近代学者将“民族”与“国家”当作两个分离的概念，而认为“民族国家”只是近代出现的一种政治建构，因此，“华夏”、“中国人”究竟是国家概念或是民族概念成了一种议题焦点，我认为，这样的讨论实未了解汉代“华夏”与“汉帝国”的关系。

之英雄祖先，但此种以“英雄人物事迹”为主轴的书写，所谓“纪传体”，也是“英雄祖先历史心性”产物。这些历史记载中的英雄人物，后来在“族谱”中常成为中国各“姓”家族的原始英雄祖先。关于“族谱”与华夏之关系，我将在第九章中说明。

《史记》不只是承继并发扬“英雄祖先历史心性”，并借其文本重新整理及产生相关之“黄帝子孙”血缘、空间与政权记忆。更重要的是，它的篇章与叙事结构被后来的历史书写者模仿、复制，而成为一种文类——所谓“正史”。在此，我且对“文类”作一简单定义：文类是在特定社会情境下，一种被沿用而产生许多范式化文本之书写、编辑与阅读模式。如在中国，“正史”有其范式化的书写体例与用词，有其范式化的编修过程，有其范式化的读者群。当一位作者在编写“正史”时，他知道应如何循此“文类”书写；一位读者在阅读此文本时，也因此知道这是一部“正史”，一种比“野史”、“神话传说”可靠的对过去之记载。如同文本有其对应情境，文本规范也有其对应的情境规范。“正史”文类所对应的情境规范，便是“华夏帝国”结构。“正史”文类所蕴含的结构、规律与其文本内涵符号的变易性，也对应“帝国”内在的结构、规律与变易。

《史记》之叙事模式或“结构”不只是被模仿，且是被制度化的模仿。在各王朝支持的历史编修制度下，它成为“正史”典范。在此文类概念下，新的正史不断被循此复制，“英雄祖先历史心性”也因此被沿承、传播。正史文类中的一部分主题，又衍生为其他范式化书写，产生新的文类，如“方志”与“族谱”——此两种文类，分别象征着“空间”与“血缘”的中国“部分”、“边缘”向“整体”、“核心”的依附。因此，随着方志与族谱的普遍出现，“英雄祖先历史心性”也随之向社会、政治地理边缘传布。

但模仿并非复制，每一代的中国正史编修者，一方面因循《史记》与前代正史之体例，但也多有改变、增删。因此“文类”并非一种不变的书写结构。如“正史”这样的文类，其涵意在每一时代都通过当代的“正史”编修而得到些修饰。另外，我们也应注意，“正史”文类所对应的社会现实本相，是主流观点下的“华

夏”政治、社会、经济与族群体系。在此之外，影响及塑造“华夏帝国”此一情境的，尚有其他多样且通过多种媒介传播、争鸣的“文类”，以及它们在个别作者之认同情境下所产生的文本或表征。无论如何，“正史”文类既有沿承又有变迁的本质，也反映了“华夏帝国”在历史上的延续性及其时代变迁。

第四章 蜀之华夏化与方志文类

以“黄帝之裔”血缘记忆来界定的“华夏”或“中国人”，其空间人群范畴在历史上不断变迁，更与近代以来“炎黄子孙”所指的“中国人”或“中华民族”有些距离。这主要是由于，自称“黄帝之裔”的华夏出现后，此族群范畴曾往两种“边缘”上逐渐扩大，并经历一近代变迁后才形成近代“炎黄子孙”所含的人群。这两种“边缘”，其一是“政治地理边缘”，战国末以来“黄帝之裔”所居及所统领的空间范围，有一从中原向外扩张的过程。其二是“社会边缘”，战国末期以来，华夏域中的社会中、下层边缘，愈来愈多的人群单位（家族）成为“黄帝子孙”，而造成华夏社会边缘的向下延伸。而这两种“扩张”，都借着在现实政治、经济环境下“边缘人群”接受一些过去，遗忘一些过去，而最终自认为或也被主流社会认为是“黄帝子孙”。

此种历史记忆的建构与失忆，常借由两种文类——“方志”与“族谱”——所产生的文本（历史记忆）来进行。在这一章中，我要说明的便是汉代华夏空间边缘上的“蜀”，其地成为华夏之域、其人成为华夏之人的过程，并说明此过程如何表现在蜀人对本地历史之书写上。蜀人常璩所作《华阳国志》是本章论述焦点，

我将说明它在蜀地“华夏化”上所扮角色,以及它成为一种被模仿的“方志”文类之意义。

一 典范中国史中的古蜀历史

由考古与文献资料看来,由新石器时代晚期至商周时期,长江上游之成都平原与中原地区的文化往来较少。甚至到了春秋时期,与紧密参与中原政治活动的长江中游之楚国以及下游吴国相比,当时蜀国与中原诸国的往来也不甚积极。中国早期文献中关于“蜀”之记载不多。殷商甲骨文中有“蜀”,但是否为居于成都平原之蜀尚不可知。《尚书》之《牧誓》篇中提及,武王伐纣时其盟军中有蜀^①,但《牧誓》成篇较晚,其内容可能代表战国时人之历史概念。到了战国时,中国文献中对于蜀国始有较多的记载,内容主要为公元前4世纪中叶以来,秦灭蜀国及其治蜀的经过。借由这些文献,我们大略知道蜀为秦所灭之历史。蜀与巴两国相互为敌,巴向秦求救,于是秦军在公元前315年灭蜀。蜀灭后,秦曾数度以蜀王之后裔统治本地^②,后来这些统治都造成叛乱,因此在公元前285年秦最后一次平定蜀地之乱后,便直接设郡统辖本地。

除了以军事征服蜀地外,秦也进行若干措施,来加强对蜀地的控制与利用。如有计划的大量移民,营建都城,兴水利、开阡陌,并推广秦篆行文字统一^③。由于秦末刘邦,汉帝国之开创者,曾借巴、蜀、汉中为基地,与另一抗秦豪杰项羽对抗,因此在秦汉之交有更多中国士人进入蜀地。汉兴之后,西汉政府继续兴修水利农田,以开发成都平原蕴藏的农业富源。更重要的是,中国郡守如文翁等,在此致力于兴文教,送蜀郡子弟到中原习经学,然后回到蜀,在本地郡国学中教授学子。作为汉文化传播点的都邑、学校在此逐渐普及后,移民及本土之社会

^① 《尚书》卷一一《牧誓》。

^② 此处我采童恩正之说,秦灭蜀后所立之几个蜀侯皆蜀王室之人而非秦王之子。见童恩正:《古代的巴蜀》,页153—154。

^③ 同上,页150—152。

上层家族子弟有机会接受各种形式与内容的教育。于是在西汉中叶以来，蜀人严遵、张宽等以经学，司马相如、扬雄等以辞赋，皆能扬名于上京。

这是在中国文献记忆与历史理性下，一般所知蜀地进于文明的历史。然而近年来的考古发掘，却呈现了一段被人们所遗忘的“过去”。

二 被遗忘的“过去”——三星堆文化

1986年夏季，埋藏大量青铜人面像、玉璋、玉戈、金杖、黄金面罩等文物的两个坑穴在成都平原之广汉三星堆遗址出土。此考古发现震惊了中国考古与历史学界。精致的青铜及玉器制造及代表复杂宗教仪式之器物，皆象征阶序化社会与中央化王权在商周或更早已存在于此。人们对此之“讶异”，也显示它不符合人们心目中的历史图像——在此远离中原的长江上游边陲，商、周时期应是一片蛮荒。因此，广汉三星堆文化之存在，说明至少汉代以来蜀人与华夏都曾对这些“过去”失忆。以下通过考古学者之发掘与研究，我大略介绍广汉三星堆文化所呈现的过去，以及学者们借此及文献资料所再现的“历史”。

在“广汉三星堆文化”形成之前，成都平原上曾经历“宝墩文化”时期。此文化以分布在成都平原上的多座城址遗存为代表，其存在时间约在公元前2800—前2100年左右。这些史前城址都有高大的城垣，墓葬一般没有随葬品，无铜器发现，与中原考古文化的关系不明显。接于其后，或略晚，便出现了广汉三星堆文化，时代相当公元前1900—前1250年或前1700—前1150年^①。这个相当于中国历史上的商代或更早的考古遗存中，在其极盛时期有一宽厚堆土城墙环绕的古城都邑，城中有宫殿区、作坊区等空间。城南三星堆一带，则是神庙与祭祀遗迹所在，在此发现埋藏大量面具、人像、神树、容器等青铜、玉石之器物坑。便是这些不见于中原的大量青铜面具、人像、神树、“黄金面罩”、“金杖”等等精致器物，以及其相当于殷商早期或中期以前的古老年代，使得广汉三星堆文化成

^① 孙华：《四川盆地的青铜时代》，北京：科学出版社，2000，页102—109；朱章义、张擎、王方：《金沙村遗址概述》，《金沙淘珍——成都市金沙村遗址出土文物》，北京：文物出版社，2002，页12。

为“惊人考古发现”。

关于三星堆文化的具体内容与相关探讨,已有大量文献出版。既然讨论它们如何被遗忘或失忆,在考古上我所关注的焦点自然不在于它的丰盛与存在,而在于其转变或消逝之迹。三星堆文化没落后之成都平原文化面貌,考古学界一般认为可以“十二桥文化”为代表,其年代约在公元前1200—前600年之间。此文化遗存有干栏式建筑及木骨泥墙建筑,有些房址面积大,可能为大型宫殿建筑遗存。其器物内涵承继许多三星堆文化因素,发现许多卜甲及商周式青铜器,又显示其受中原商周文化的影响^①。2001年成都市西区的金沙村又一次有惊人考古发现,在约当商代晚期至西周早期的文化层中,出土金器、铜器、玉器、卜甲等重要文物两千多件。据发掘者称,这些器物的风格与三星堆一、二号坑出土器物基本类似,其中如金人面像、金射鱼纹带、铜立人像,等等,“都在三星堆器物坑中可以找到造型风格一致、图案纹饰相同的器物”^②。金沙村遗址的人类活动遗迹延续时间很长,约从商代晚期到春秋前期。它的春秋前期遗存,考古学者指出,“原从三星堆文化继承来的一套器物都消失了,与三星堆文化的差别开始增大”^③。

在此之后战国时期成都平原之考古遗存,便是“青羊宫文化”遗存,年代约在公元前500—前100年。以木椁墓与船棺墓、编钟、“巴蜀式”铜剑、有巴蜀符号的铜印章,以及流行于楚的鼎、敦、壶葬器组合等等为其特色。由于其时间与分布地域相当于战国时期之巴国与蜀国,学者常称之为“巴蜀文化”。考古学者认为,此时期之成都平原考古文化深受楚文化影响,同时也认为其与十二桥文化有明显继承关系^④。

无疑由“三星堆文化”到战国时期之“巴蜀文化”,成都平原都有具地方特色

① 江章华、王毅、张擎:《成都平原先秦文化初论》,《考古学报》2002年第1期,页11。

② 朱章义、张擎、王方:《金沙村遗址概述》,《金沙淘珍》,页11。

③ 同上,页13。

④ 郭德维:《蜀楚文化发展阶段试探》,《三星堆与巴蜀文化》,李绍明、林向、赵殿增主编,成都:巴蜀书社,1993,页247—248。朱章义、张擎、王方:《金沙村遗址概述》,《金沙淘珍》,页13。

的古文明,然而其受商、周及其他地域文化之影响也很明显。考古学者孙华曾宏观描述四川盆地与其中成都平原之青铜文化发展图像。他指出,最早中原二里头文化之青铜冶铸工艺与器类,经鄂西、三峡传入成都平原,影响当地已相当发达的土著文化而形成三星堆文化。而后,从商代末期始,关中西部的周文化经秦岭而与四川盆地青铜文化发生密切联系,同时本地与来自鄂西、三峡地区的文化联系开始减弱。大约由西周中期起,周文化与四川盆地青铜文化的联系基本中断,本地青铜文化进入其衰落期。春秋晚期以后,以成都平原为中心的“青羊宫文化”崛起,一直维持到战国末或西汉早期,此文化之青铜器传统深受来自东方之楚文化影响^①。

以上考古学家所提供的资料,有几点值得我们注意。首先,成都平原之青铜文化除了自身之根基外,似乎常受外来文化势力影响而有明显转折——反映在“三星堆文化”的崛起与消亡、西周中期至春秋时的中原式或商周式列罍铜器组合之出现与消失,以及战国时期以“巴蜀式”铜兵器与楚文化铜器为代表的青羊宫文化之兴衰等社会上层文化变迁之中。其次,在接受外来文化影响之外,本地各期考古文化亦表现强烈本地特色,这些各时期之本地特色虽有部分沿承迹象,但其间之创新与断裂更是显著。

第三,宝墩文化的城址分散于成都平原各处,而由三星堆文化到青羊宫文化,广汉、彭县、成都等地都曾为考古文化各具特色的都邑中心。这或许也表示成都平原之史前时期曾有多元政治文化中心同时存在,或其政治文化中心常因时迁移。最后更值得注意的是,至少由商代末期始,当成都平原的统治上层在接触中原式或楚式青铜器概念时,他们应有机会接受当时已相当成熟的中原与楚之文字书写文化。然而由目前考古上商周文字之几近空白,及战国时本地器物上之“巴蜀符号”看来,本地统治者似乎有意拒绝此机会——以文字为媒介来记录当时与回顾过去在此似乎并不重要,或他们宁借由其他媒介或创新表意符

^① 孙华:《四川盆地的青铜时代》,页39—40,页101—107。

号来宣称与保存记忆。

三 历史学者对“三星堆文化”的解释

中国文献对于汉代以前的古蜀有些记载，因此考古与历史学者得借由这些文献资料解读考古遗存，以重建古蜀历史面貌。与“古蜀”有关的汉晋时期文献资料，除了少数见于《史记》、《世本》等文献之外，多见于《蜀王本纪》、《蜀本纪》、《本蜀论》等只散见残篇的文献，以及晋代蜀人常璩所作《华阳国志》之中。《蜀王本纪》、《蜀本纪》、《本蜀论》等文献中有关古蜀王的记载都深染神话色彩，然而因其作者皆为蜀人，学者认为这些“神话”中应保留部分史实。

据称为西汉蜀人扬雄所作之《蜀王本纪》记载，蜀地的古帝王有蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明等；《华阳国志》中记载的古蜀帝王，则有蚕丛、柏灌、鱼凫、蒲卑（杜宇）、开明^①。在《华阳国志》中蚕丛被描述为“纵目”，其冢及其国人之冢又被称作“纵目人冢”^②。这些文献也记载了古蜀帝王的地域或其都邑所在，如朱提、瞿上等等。三星堆文化遗存中的青铜面具与人像的眼睛，普遍塑成尾端上斜的竖目。许多学者因此认为此即纵目的“蚕丛”，认为“蚕丛”为三星堆文化人群的神性祖先，或称此古蜀人群为蚕丛之族。除此之外，“蜀”字的字形包括一凸显的“目”，都邑名瞿上之“瞿”字也有凸显的两个“目”形。这些都使得许多学者相信，三星堆文化人面上造形特殊的眼目，与古文献中“蜀”、“蚕丛”及“瞿上”有些关联^③。至于广汉的“三星堆文化”都城遗存究竟是哪一位古蜀帝王的城邑，也是学者们讨论的焦点。虽然他们大多认为此为文献记载中的“瞿上”，但究竟是

^① 《蜀王本纪》，见严可均辑校：《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局，1991；常璩：《华阳国志》卷三《蜀志》。

^② 常璩：《华阳国志》卷三《蜀志》。

^③ 范小平：《广汉商代纵目青铜面像研究》，《四川文物》，1989年，页58—61；赵殿增：《三星堆祭祀坑文物研究》，《三星堆与巴蜀文化》，成都：巴蜀书社，1993，页81—92。

柏灌氏、鱼凫氏或杜宇的都城，学者们的意见莫衷一是^①。《蜀王本纪》又记载，“荆有一人名鳖灵”，死后其尸流到郫，又复活。望帝（杜宇）以他为相。后来因他治水有功，望帝将帝位禅让给他，这就是古蜀的“开明帝”^②。因战国时期蜀之考古文化中有强烈楚文化因素，许多学者皆认为此文献记载反映战国时蜀的统治阶层来自于荆楚地区。

另外，《华阳国志》及其他文献中也记载，古蜀为黄帝孙帝喾之庶子所封地，因此古蜀帝王皆为黄帝后裔。由于广汉三星堆遗存的最早阶段可溯自新石器时代晚至夏代，因此有些学者也尝试以此考古文化来印证文献中“蜀人为黄帝后裔”之说。如称黄帝族沿雅砻江而下，与岷江上游的“蜀山氏”蚕丛结姻，他们都是南下的氐羌系民族。文献中称“蚕丛”始居于岷山石室中，也表示他是来自于岷江上游的古蜀帝王^③。总之，学者大多将《蜀王本纪》、《华阳国志》等文献中开明帝之前的蚕丛、柏灌、鱼凫、蒲卑等，视为前后相续治蜀之本地各部族领袖，视“开明”为由荆楚来此开创新王朝之统治者。如此由中国历史文献中选择材料，以解读三星堆文化与其后继的成都平原考古遗存，许多考古与历史学者将令人惊讶的陌生“过去”，转化为人们所熟悉的历史知识。这样的历史知识，主要是描述一个线性的、代代统于一君的古“蜀”历史，此历史又与人们所熟知的中国古代史在若干环节上相联结。然而，如此之历史与成都平原新石器时代晚期以来考古面貌所展现之多元中心，各时代文化间之断裂与创新等现象，似乎并不全然吻合。再者，即使此被建构的历史为正确，我们仍需解释为何当代熟悉中国历史的人会对这些考古发现感到惊讶。如果人们一直相信蜀之远古有帝王蚕丛或黄帝曾与本地“蜀山氏”联姻，相信蚕丛或“蜀山氏”之时蜀地已有相

^① 林向：《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》，《三星堆与巴蜀文化》，页 7；孙华：《四川盆地的青铜时代》，页 175—178。

^② 郑朴辑：《蜀王本纪》新津胡氏刊本，《壁经堂丛书》，1923。

^③ 林向：《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》，《三星堆与巴蜀文化》，页 2。李绍明：《古蜀人的来源与族属问题》，《三星堆与巴蜀文化》，页 13—14。童恩正：《蜀族早期的历史》、《古代的巴蜀》，《童恩正文集》，成都：四川文物出版社，1979；重庆：重庆出版社，1998，第六章。

当文明,那么三星堆的考古发现也就不那样值得惊讶了。因此我们需解释“为何失忆”;为何我们认为在商代、西周时本地应是蛮荒未辟之域;由何时开始,以及为何产生如此之历史知识理性。

四 汉晋蜀人对“过去”的失忆

以上关于广汉三星堆的考古发现,人们对中原以外地区古文明发现的惊讶,汉晋文献中关于黄帝、蚕丛等祖先之神话叙事,等等,对我们而言还有更深层的意义——这些都是“异例”。当我们对一篇文献、一批考古发掘资料,或一个田野报告人的口述,感到讶异、好笑或不可理解,或这些资料间有些相左、断裂时,这显示我们的知识理性与外在现象之间,或现象与现象之间,有一段差距。“差异或差距”(differences, anomaly or discrepancy)是一扇门,认真体会、探索这些异例与差距,我们的理性因此可能经由这一扇门探触另一时间、空间(地理与社会)之异社会文化。

许多的异例皆来自“边缘”——文化边缘(初民、土著)、空间边缘(边疆)、时间边缘(古代)与社会权力边缘(社会下层)。这是由于我们的知识理性为核心主流意识形态所建构的分类体系所掌控,以至于我们常忽略这些来自边缘的声音。如将一个对我们而言陌生的“过去”叙事当作“神话”而忽略它,或根据我们的历史理性将“神话”分解,再重新组合为“历史”。无论在哪一种情况下,都造成一些“过去”被失忆。我们在汉晋时期蜀人与华夏有关本地历史的书写中,可察觉这样的例子。

倘若如考古及历史学家所言,三星堆文化与古蜀历史传说中的“蚕丛”帝有关,那么著于西汉末的《蜀王本纪》已表达了当时蜀人对这些本地历史的“失忆”。《蜀王本纪》之书早已亡佚,今所见皆为它书所引的片断记载。这些片断记载也见于东汉末来敏所著《本蜀论》以及三国时蜀汉谯周所作《蜀本纪》之中。因此学者怀疑《蜀王本纪》便是《蜀本纪》,其资料所本为来敏所著《本蜀论》。我们可以避开这些烦琐的考据。由于扬雄、来敏、谯周等皆为蜀人,这些有关古蜀

帝王的叙事，可视为流传在汉晋时期蜀人间的一些社会记忆。这些记载，首先是关于最早的几代蜀王之叙事：

蜀王之先名蚕丛、柏濩、鱼凫、蒲泽、开明。是时人萌椎髻、左言，不晓文字，未有礼乐。从开明上到蚕丛，积三万四千岁。^①

蜀王之先名蚕丛，后代名曰柏濩，后者名鱼凫，此三代各数百岁，皆神化不死，其民亦颇随王化去。鱼凫田于湔山得仙，时蜀民稀少。^②

上古时蜀之君长治国久长，后皆仙去，自望帝以来传授始密。^③

以上叙事中，“椎髻、左言（或左衽）”是以蛮夷之俗为隐喻，来将本地的过去异质化。“不晓文字，未有礼乐”是将本地的过去蛮荒化。“从开明已上至蚕丛，积三万四千岁”及“此三代各数百岁，皆神化不死”，是将本地人对“过去”的记忆遥远化或变为神话。最后“其民亦颇随王化去”，这是切断当世（汉与魏晋时期）蜀人与这些古蜀帝王间的联系。将本地之过去如此异质化、蛮荒化、神异化，并切断其与当世本地人群之关系，这是汉晋蜀人遗忘本土“过去”的途径之一^④。

然而由另一角度来说，将一段过去变为“神话”的叙事，只是将之由“历史”中分离，一种历史失忆，并不代表全然将它自社会记忆中“遗忘”。甚至于在本土认同下，一个古老而又神异的起源，可能是在“历史”知识之外塑造本地人群本质的重要社会记忆。尤其是，当该人群面对一个优势“历史”知识而有被边缘化危机之时。

无论如何，在这些汉晋蜀人之文献记忆中，蚕丛、柏濩、鱼凫等古帝王与后世之间的断裂是相当明显的。《本蜀论》与《蜀王本纪》等文献，在描述蚕丛、柏濩、鱼凫等帝王后，又提及杜宇、开明两帝之事迹。《蜀王本纪》之文如下：

^① 郑朴辑：《蜀王本纪》。

^② 同上。

^③ 《蜀记》，见《古文苑》卷四扬雄《蜀都赋》章樵注引《蜀记》，北京：中国书店，1991。

^④ 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，页 596—597。

明后有一男子名曰杜宇，从天坠，止朱提。有一女子名利，从江源井中出，为宇妻。乃自立为蜀王，号曰望帝。治汶山下，邑曰郫。化民往往复出。望帝积百余岁。荆有一人名鳖灵，其尸亡去，荆人求之不得。鳖灵尸随水上，至郫，遂活，与望帝相见。望帝以鳖灵为相。时玉山出水，如尧之洪水，望帝不能治。使鳖灵凿决玉山，民得安处。鳖灵治水去后，望帝与其妻通，惭愧，自以德薄不如鳖灵，乃委国授之而去，如尧之禅舜。鳖灵即位，号曰开明。^①

在此文献中，“杜宇”由天而降，是为望帝，在位百余年。这时，“化民复出”——过去消失的民众又出现了。“鳖灵”为长江下游荆楚之浮尸，逆流至此复生，因能为民除水害，而成为本地之统治者。在此两帝之叙事中，同样地，都带有神异色彩，各代之间历史也有明显断裂。如此的神异叙事，与各帝王时代之间的断裂，可能也显示这是多个神性祖先起源故事串接、合成为一而产生的现象。串接多个神性祖先起源故事为一的政治社会情境，便是秦汉以来形成的“蜀人”认同。这样的文本现象，让我们怀疑“古蜀”是否一直有统一的中央化王权存在。更可能的是，原来本地各部族皆有其“英雄祖先”祖源记忆。当战国至汉代时期，在面对“华夏”而形成之新“蜀人”认同下，这些“英雄祖先”一方面被串接而形成一个线性历史以凝聚“蜀人”；另一方面，在更强大的历史记忆下，以及在“蜀人”也自称“华夏”的情境下，它们又被书写为“神话”。这个后来的强大历史记忆，便是“古蜀帝王为黄帝后裔”。

五 蜀人成为黄帝子孙

汉晋蜀人知识精英们在神话叙事中纪念、记忆蚕丛与杜宇等古帝王，并以

^① 来敏《本蜀论》相关之文为：“荆人鳖令死，其尸随水上，荆人求之不得。鳖令至汶山下，复生，起见望帝。望帝者，杜宇也，从天下。女子朱利自江源出，为宇妻。遂王于蜀，号曰望帝。望帝立以为相。时巫山峡而蜀水不流，帝使鳖令凿巫峡通水，蜀得陆处。望帝自以德不若，遂以国禅，号曰开明。”郦道元：《水经注》卷三三《江水》，引来敏《本蜀论》。

此强调“蜀人”古老、独特的族群本质。另一方面，他们也接受一些新历史记忆，以及此历史记忆所强化的“华夏”认同。每一个人群“认同”与历史记忆的出现，也代表另一些历史被遗忘，及由此造成人群间的认同变迁。汉晋蜀人遗忘过去的历史与社会情境，便是秦汉以来蜀为中国郡县，以及在相关政治与社会影响下蜀人与蜀地被纳入华夏之中。

约自秦汉以来，华夏之历史书写者便为“蜀”找到了一华夏起源，一个新的历史记忆。约成书于战国至西汉的《世本》中记载：“蜀之先，肇于人皇之际。无姓。相承云，黄帝后。”^①为《史记》作补记的西汉博士褚少孙也称“蜀王，黄帝后世也”^②。司马迁在《史记》中虽未直接称蜀之古帝王为黄帝后裔，然而也认为黄帝之子昌意曾降居“若水”，在此娶“蜀山氏”之女为妻，生高阳，也就是帝颛顼^③。根据这些说法，蜀之统治者与许多春秋战国时期的华夏诸国王室一样，也是黄帝家族成员之一。借此历史记忆，汉代之华夏历史书写者将“蜀”纳入一个线性历史与政治秩序之中。这“历史”的起点便是黄帝，这个政治秩序，便是战国至汉代儒家所建立之虞、夏、商、周相传之华夏政治体系。但我们仍不能确定的是，究竟是当时蜀人有此一说，或是《世本》作者认为如此？

晋人常璩所著的《华阳国志》，是目前所见最早且较全面描述巴蜀及其他南方地区之历史、地理、物产、人物的著作。常璩为蜀郡江原人，因此本书对“蜀”之描述书写，可视为汉晋蜀人对本土历史、地理的诠释与记忆。首先，这本书的书名“华阳国志”，指此土在华山之阳。在此，“华山”隐喻着“中原华夏”。也就是说，借着书名“华阳国志”，作者将此南方之土视为华夏边缘，但在空间上又与华夏紧密联系在一起。这显示作者基于新的蜀人及华夏认同所表现的对巴蜀及邻近南土的空间意象。

《华阳国志》之內容，对蜀或巴蜀之“血缘”与“空间”有更多陈述。关于蜀

^① 《世本》卷七《姓氏下》。

^② 《史记》卷一三《三代世表》。

^③ 《史记》卷一《五帝本纪》。

(以及巴)的“起源”,常璩接受《世本》、《史记》等书之说,称黄帝为其子娶蜀山氏之女为妻,并称古巴蜀为帝喾“庶子”所封。其文称:

其君上世未闻。五帝以来,黄帝、高阳之支庶世为侯伯……^①

蜀之为国肇于人皇,与巴同囿。至黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女,生子高阳,是为帝喾,封其支庶于蜀,世为侯伯。^②

常璩接受《史记》等书关于巴蜀起源的说法,使巴蜀之人攀附于一个华夏起源“黄帝”,同时也承认本身为黄帝“支庶”而非嫡传。或者说,蜀人常璩承认并宣称巴蜀统治家族的血缘与政治威权皆来自以黄帝为隐喻的中原华夏,如此也便是宣称巴蜀为华夏之域,域中之人为华夏之人。

接受这样一个“历史”,同时汉晋时期的蜀人精英也对本土历史记忆进行改造或遗忘。这个本土历史记忆的核心或其“起源”部分便是“蚕丛”。前述据传为西汉末蜀人扬雄所著之《蜀王本纪》,便表达此种对古蜀君王的“失忆”——该文作者利用叙事手法,将本土“起源历史”变成华夏心目中的“神话”^③。常璩在《华阳国志》中,则以另一种办法改造本土之“蚕丛”记忆。如前所述,在此书中常璩称古蜀帝王为黄帝之裔,帝喾支庶。随后在同书中他又称,在周室东迁而周天子失去对诸侯之政治控制后,蜀侯“蚕丛”也自称为王^④。显然,蜀人常璩并非将代表本土过去的“蚕丛”转化为神话人物,而是将之纳入一个可信的“历史”之中——这个历史,也就是汉代人所熟知的周室东迁后的政治失序。这也是一种遗忘过去的方式。如此,蜀地社会记忆中的蚕丛、柏灌、鱼凫、杜宇、开明等古君王,都成了黄帝支庶的后裔。同时,这段古蜀帝王的“历史”成为中国“历史”的一个分支。《华阳国志》中这些叙事,都表现在本地知识精英心目中巴蜀为华夏整体的一部分。蜀人对黄帝的攀附,更间接通过黄帝后裔——“禹”。《蜀王

^① 《华阳国志》卷一《巴郡》。

^② 《华阳国志》卷三《蜀志》。

^③ 王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》。

^④ 其文为:“周失纲纪,蜀先称王。有蜀侯蚕丛,其目纵,始称王。”

本纪》中称“禹本汶山郡广柔县人，生于石纽”；《华阳国志》中也称，在蜀之广柔县，“郡西百里有石纽乡，禹所生也”^①。扬雄、常璩这些巴蜀之人，显然以华夏“英雄祖先”大禹出生于蜀为荣。如此之蜀人本土感情及相关历史记忆，更表露在《三国志》所载蜀人秦宓之事迹中。据该文记载，秦宓为蜀郡广汉人。时广汉太守夏侯纂曾轻蔑地问他道：蜀之物产比起它地是很丰富，但不知本地士人比其他地方士人如何。秦宓之回答中，有“禹生石纽，今之汶山郡是也”^②之语。像这样的记载，表现中原人士对蜀人之轻蔑，以及蜀人的本土自傲，显示汉代魏晋时蜀人在整体华夏中仍居于边缘地位。此种边缘身份危机，使得他们有意以攀附黄帝、大禹来强调自己的华夏认同。

六 被遗忘的历史心性

《华阳国志》中，在有关古“巴蜀”帝王的起源问题上，常璩又引述另一个说法：

《洛书》曰：人皇始出，继地皇之后，兄弟九人分理九州为九囿，人皇居中州制八辅。华阳之壤，梁岷之域，是其一囿。囿中之国则巴蜀矣。^③

此叙事表示“人皇”共有九弟兄，“人皇”自己居于“中州”，以此控制其弟兄所封的八个边辅地域，“华阳”巴蜀便是这些边辅地域之一。我在本书第一章中，曾以松潘埃期沟村寨中的“弟兄祖先故事”为例，说明这是一种“历史心性”的产物。在第二章中，我也说明，战国时华夏知识精英凝聚华夏的各种“历史”方案中，将黄帝、炎帝书写为“弟兄”仍是其中一种方案。在此处，人皇弟兄九人之说，也是同样的“弟兄祖先历史心性”产物。可以说，在《华阳国志》中常璩以两种历史心性之叙事，来说明本地人的“起源”。一是在弟兄祖先历史心性下，

^① 以上资料分别见于：《蜀王本纪》；《蜀本纪》；《华阳国志》卷三《蜀志》。

^② 《三国志》卷三八《蜀书·秦宓传》。

^③ 《华阳国志》卷一《巴郡》。

他说中原、巴蜀及其他地区华夏都起源于几个“弟兄”，但承认“人皇居中州”，巴蜀之古帝王祖先居于边缘(辅)。二是在英雄祖先历史心性下，他将本地古帝王的起源溯自黄帝，但承认中原帝王为黄帝正宗嫡传，蜀的帝王为黄帝“支庶”。两种文本叙事所显示的情境(context)都是：当时在常璩这样的蜀人之自我意识中，蜀人居于“华夏边缘”。另外值得一提的是，无论是黄帝的后裔，或是人皇的弟兄，在这些“历史”中巴蜀之人与中原华夏的血缘联系仍只限于帝王或统治家族。因而，这似乎影射着巴蜀之统治君王的血液来自黄帝(或人皇兄弟)，其臣民仍通过“国”(空间)的华夏化而成为华夏。

常璩称，此“人皇兄弟九人”之说引自于《洛书》。无论如何，在当时人心目中，《洛书》代表一些古老传说的集结。托言《洛书》之说，也表示常璩认为此“历史”不可确信。常璩更确信的“历史”，是当时社会记忆中巴蜀之人为黄帝后裔之“历史”。总而言之，无论“历史”起始于华夏边缘的“人皇弟兄”或源于“黄帝之裔”支庶，在这些历史记忆中巴蜀君王的血缘与统治权威都来自于中原华夏。通过这两段有关“起源”的叙事，常璩所建构的“巴蜀”是一个空间的、血缘的与政治权力上的边缘华夏。

七 “方志”文类的出现及其意义

我们可以更进一步分析《华阳国志》，其作者、内容及其整本著作的意义。作者常璩为东晋时人。在晋代纷乱之时，蜀成了本地豪强李特家族所据之地，常璩便曾在蜀之李氏政权(时称帝者为李势)下为官。后来在东晋桓温伐蜀以复晋土时(公元347年)，他曾劝李势降于晋。常璩的这番作为，与其在《华阳国志》中以中原华夏为正统、核心、整体，以巴蜀为边缘、部分的观念是一致的。

《华阳国志》之巴志、蜀志各卷中，皆描述当前巴蜀的空间位置——无有例外的，皆强调巴蜀为华夏之域的一部分。如在首卷《巴志》中，常璩引《禹贡》之说，称大禹治平洪水后，分天下为九州，而巴蜀所在的“梁州”为其中之一。接着，常璩又描述三代以来至汉晋此空间在中国整体疆域划分与命名上的沿革，

如梁州、益州之建置与变迁,等等,以强调本地在政治统辖上属于华夏整体之部分。随后该文又叙述,“人皇始出继地皇之后,兄弟九人分理九州为九囿”。如前面所提及的,这是以另一种历史心性所产生之“历史”来表述“巴蜀”处于华夏空间与政权边缘的位置。而后该文又称,“其分野舆鬼、东井”——这是说巴蜀之地理空间在天文星野中属“舆鬼、东井”星座间之位置。其叙事之隐喻为:将肉眼不可见的地理空间(禹贡九州)投射在夜空星象中,并配上二十八星宿而为之区分,每一“地”都有其对应的星域位置与分野,如此华夏“部分”与“整体”的地理关系通过“星野”而成为可见的自然图像。

除了“地理空间”外,《华阳国志》之《巴志》、《蜀志》卷也将本地描述为“血缘”与“政治”上的华夏边缘。这也就是上文提及的,“巴蜀古帝王为黄帝后裔”之说。如《巴志》在“星野”记载之后又称,“其君上世未闻,五帝以来,黄帝、高阳之支庶世为侯伯”。此叙事是以“其君上世未闻”来隔断所有的本土历史记忆,并以“黄帝、高阳之支庶”为新的“历史”起始。巴蜀之古帝王为“黄帝、高阳支庶”,此叙事表达“巴蜀”之华夏性。然而此叙事也以嫡系(中原)与支庶(巴蜀),赐封者(中原)与受封者(巴蜀)等等之区分,来表达巴蜀为空间、血缘与政治上的华夏边缘。接着《巴志》中叙述另一个英雄禹及其与巴蜀的关系。文中称禹娶于涂山,生子启,三过其门而不入,又称涂山便是这时巴郡的江州。接着叙述禹会诸侯于会稽,巴蜀也派人前往参加。又提及周武王伐纣之军队中,也有巴蜀的队伍参加。

以上这些叙事,其历史记忆之主体显然来自于华夏文献《左传》、《尚书》,或来自于引述此记忆的其他文献,包括各种正史等等。如此文本建构,主要用意是将蜀(或巴蜀)的过去编入此“历史”之中,强调黄帝、大禹等英雄祖先与巴蜀的关系,以及强调巴蜀在中原之历史大事上并未缺席。在该书《蜀志》中,起始也是“黄帝为其子昌意娶蜀山氏之女,生子高阳,是为帝喾,封其支庶于蜀”等等之叙事。同样地,在这一部分中作者以其地之星野对应“舆鬼”,来为蜀在整体华夏空间中定位。在《蜀志》中,常璩也刻意处理了本地社会历史记忆中的“蚕

丛”。如前所述,他将“蜀侯蚕丛”称王置于华夏历史记忆中之“春秋”时代,这表示“蜀”为自上古以来臣于中原华夏的封侯属地^①。对于蜀之传说或历史记忆中的“杜宇”,常璩的叙事手法亦然,他称“七国称王,杜宇称帝”,就是将“杜宇”置于华夏历史中的“战国”时期之始。

在《蜀志》中,常璩更强调“大禹”为本地英雄祖先,称大禹出生于蜀地汶山郡之石纽,又称大禹出生之地,至今邻近夷人不敢入内放牧。西汉时的扬雄、三国时的谯周,在他们的著作中都曾提及“禹生于汶川郡”之说^②。如前所言,扬雄、谯周等都是蜀人。由此可见,常璩在其书中强调大禹生于此、娶妻于此,并非其一己之见,乃顺应西汉以来蜀人精英以“大禹”为本土认同符记的风气。在《蜀志》之末,常璩称:“故上圣则大禹生其乡,媾姻则黄帝婚其女。”这更具体反映汉晋蜀人以“大禹”及“黄帝”为本土认同之英雄祖先符记。

在介绍了巴、蜀等“地”、“血缘”、“政权”之华夏边缘本质后,《华阳国志》接着书写本地“人物”,如公孙述、刘焉、刘璋、刘备、李特、李雄等“英雄”之传记。常璩描述公孙述、刘焉、刘璋等人如何“据土乱世”,最后“自取灭亡”,责刘后主(刘禅)以“区区之蜀……抗衡上国”,将南朝时期本地李特、李雄豪强家族所建的政权称为“伪僭”。以上这些内容,都在强调以天下一统为常,以天下离散割据为乱,以中原为核心(王朝正统),以巴蜀为边缘。不只如此,《华阳国志》之《先贤士女总赞》与《后贤志》等卷,记载此域中各地之贤德才学与功绩辉炳之人及其事迹。其人多为不应征聘之隐逸,功勋著世之将相侯伯,忠义死节之人,修道通玄、博学著述之士,以及孝子、烈女,等等。透过这些对“人”的记述,作者强调此“华阳之域”在文化、社会上的华夏本质。

最后在《华阳国志》“序志”中,常璩说明修撰此书的缘由,也发抒一些撰史者的感想。他称:

^① 其文为:“周失纲纪,蜀先称王。有蜀侯蚕丛,其目纵,始称王。”见常璩:《华阳国志》卷三《蜀志》。

^② 据称为扬雄所作之《蜀王本记》,文中称“禹本汶山郡广柔县人,生于石纽”。谯周在其所著《蜀本纪》中沿承此说。

盖帝王者统天理物，必居土中。德膺命运，非可资能恃险。……故公孙、刘氏以败于前，而诸李踵之，覆亡于后。天人之际，存亡之术，可以为永鉴也。^①

这也说明他对本地“英雄祖先”的态度——认为他们不应与中原之“英雄祖先”争衡。

研究《华阳国志》的学者指出，该书许多内容出于《史记》、《汉书》、《后汉书》、《三国志》等作品^②。事实上不只是部分“内容”，《华阳国志》之许多书写“体例”皆模仿《史记》、《汉书》，如以“星野”描述地域空间位置之书写，如以“英雄祖先”为血缘与统治威权起始的书写，如以人物传记为全书主体的书写。这些范式化之书写的社会意义在于，以“血缘”、“空间”、“政权”、“社会”等主题来描述一个认同群体，主要是“巴蜀之人”及其内部各种核心与边缘区分。这便也如同“正史”建构华夏之人、华夏之域及其帝国一样。而其不同于正史的是，通过各卷之叙事《华阳国志》所展现的是地方、边缘向整体、核心的攀附。如此产生的文本，也合理化及强化当时的社会与政治现实——巴蜀为华夏帝国的一部分。我们可以说，一方面《华阳国志》是部分模仿《史记》、《汉书》等“正史”体例而衍生的作品；在另一方面，它丰富地描绘“地方”、“郡县”及其与整体帝国之间的关系。如此使得《华阳国志》成为一种具夸耀性、创作性的文本，并与“郡县”或“地方”情境相互呼应。后来它的书写模式也被模仿而形成“方志”文类。

对于《华阳国志》如何也被模仿而形成一种“方志”文类，需多作一些说明。在《华阳国志》之前已出现了几部有关巴蜀的著作，如《蜀纪》、《蜀本纪》、《三巴记》、《本蜀论》、《益部耆旧传》等等，皆未得长久流传，或后来只有部分片断内容被它书引用而得见。这些有关巴蜀的著作大多出于巴蜀知识精英之手，成书年代约与《华阳国志》同时或早在西汉末。我们可以说，在汉晋时期，许多善于掌

^① 常璩：《华阳国志》卷一二《序志并士女附录》。

^② 常璩著，刘琳校注：《华阳国志校注》，成都：巴蜀书社，1984，页3—7。

握华夏文字书写及华夏典籍记忆的巴蜀知识精英，皆曾尝试通过书写来为本地发声，也借此为“巴蜀之人”觅得其在华夏中的地位。虽然我们已无法见到这些书籍的完整内容，但《华阳国志》独得以流传，并为后世许多“方志”所仿效，必然有其出类拔萃之处。我认为，其能脱颖而出不一定由于其文字流畅或其内容真实，而是它的著作充分表述（或完美模仿）当时典范观点下的社会现实本相（reality）。这个社会现实本相，也就是汉晋时期作为帝国郡县之“巴蜀”的社会本质，及“郡县”与“帝国”之间的从属关系，及其知识精英的华夏与本土认同。

由于《华阳国志》书写体例颇能应和帝国体制下“地方郡县”与“中央朝廷”的关系此一情境，因而受鼓励及模仿、复制，形成一种范式化的书写文类——“方志”。方志文类产生有类似结构与内涵的方志文本，这些方志文本，作为一种社会历史记忆，导引人们的情感、行为与抉择，又因此不断强化、延续或修饰相应的社会本相与情境。因为“方志”是模仿“正史”而产生的文类，因此“正史”中的英雄祖先历史心性，与英雄传记书写体例及文本内容，也被植入“方志”中并借此文类书写向华夏四方传播。

第五章 英雄徙边记： 边疆史的模式化情节

前面数章我已说明，凝聚华夏之历史记忆为“英雄祖先历史心性”下之“黄帝”英雄历史。我也解释《史记》与《华阳国志》之相关叙事如何强化华夏与华夏边缘人群的“黄帝子孙记忆”，以及它们如何受后世作者模仿、攀附而分别形成“正史”、“方志”文类。英雄祖先“历史心性”与相关“文类”，是两种导引中国根基历史书写之叙事规范。在这一章中，我将说明第三种中国文献中常见的根基历史叙事规范，也就是“模式化叙事情节”。

叙事“情节”由一幕一幕的人、地、物或事件组合而成，通过这些幕像(episodes)或幕像组合，它“述说”一整体意象，或引导读者得到书写所指向之目的与结局。如正史中对“奸逆”之传记书写，所有的幕像与情节都指向其败亡命运。如方志对本地“贞女、节妇”之书写，其情节都指向其宁死不失节之本质。又如《史记》所创之“纪传体”正史文类中，人物传记皆由一血缘(姓)与空间符号(郡县)为叙事之起始。以上这些都可视为中国历史叙事文化中的“模式化情节”。

同样由于文本与情境的对应关系，“模式化情节”也有其对应的模式化情境，那便是某些社会价值、规范，或流行的意识形态。在本章中我将介绍的“英雄徙边记”，一种模式化叙事情节，它最早多出现于“正史”之“四裔列传”中，表达华夏对四方边裔人群的刻板意象。

“英雄徙边记”是“英雄征程记”叙事的一种变体。关于“英雄征程记”，我最早是在两种“边缘”中认识此种叙事。第一种“边缘”是有关川西北羌族的研究。由20世纪上半叶本地端公（巫师）经文中，我分析出一种由“请各方神明”之空间想像发展而来的“英雄”故事。故事描述一个英雄之长程游历，或其征战过程，因文本内容涉及一“英雄”在广大空间中的移徙，我称之为“英雄征程记”叙事。我认为，这是在早期“羌族”认同的形成过程中，端公们通过这样的（历史）叙事，描述他们心目中的“我族”人群与空间范畴^①。第二种让我体会“英雄征程记”叙事意义的“边缘”，是华夏认同及其历史记忆初萌的“边缘”时期。这也便是战国至汉初，许多华夏作者（包括司马迁）所书写的黄帝之征历。司马迁在《史记》中描述“黄帝”的四方征伐，以此表达华夏之域的空间范围及华夏之人的血缘起始。这也是一种“英雄征程记”叙事。

如果说“英雄征程记”叙事建构的是一个核心的空间与人群意象（如华夏之域与人），那么“英雄徙边记”则用以描述此空间与人群的边缘。“英雄征程记”通常被用以诠释“我们”的血缘与空间，“英雄徙边记”试图诠释的则是“他们”的血缘与空间由来。这样的模式化历史叙事情节，产生自“英雄祖先历史心性”，也常赖“正史”、“方志”文类之书写而传播。

汉初，当司马迁书写《史记》时，华夏及其帝国已发展至一成熟阶段，如前所言，《史记》可说是此一“社会本相”的“文本表征”。《史记》不仅描述华夏血缘、空间与内部区分，也描述华夏知识精英心目中的“我族”边缘。华夏的“我族边缘”描绘、建构与探索，通过一种英雄祖先历史想像——这就是

^① 王明珂：《羌在汉藏之间》，页259—265。

“英雄徙边记”。此种历史叙事的主要情节为：一位失败或受挫的英雄，自华夏远走边远蛮荒之地，在此他成为本地的王。通过这样的历史叙事及其中的符号隐喻与情节，古代华夏描述不同性质的边缘。此种历史记忆的流传，也造成不同性质的华夏边缘。以下我举华夏之东北、东南、西北、西南等四方边缘为例。

一 正史中的四种“英雄徙边记”文本

东北边疆 在秦汉时期，朝鲜半岛北部与辽东地区诸国在汉代人眼中是一个礼仪之邦，他们将此归功于一个从中国去的英雄祖先——箕子。《汉书》记载，箕子是殷王子，当殷王昏庸而使得殷商为周武王所灭时，箕子离开他的母国远游到了朝鲜。在那里，他教当地人种田、养蚕与礼仪教化，并以八条简单的律令约束百姓，所以当时（汉代）本地没有盗贼，妇女也都能守贞节不淫移^①。为了便于分析此文本，我将《汉书》之记载引录如下：

玄菟、乐浪，武帝时置，皆朝鲜、涉貉、句骊蛮夷。殷道衰，箕子去之朝鲜，教其民以礼义，田蚕织作。乐浪朝鲜民犯禁八条：相杀以当时偿杀，相伤以谷偿，相盜者男没入为其家奴，女子为婢。欲自赎者，人五十万。虽免为民，俗犹羞之，嫁取无所雠。是以其民终不相盜，无门户之闭，妇人贞信不淫辟。^②

《后汉书》中也有类似的记载：

涉及沃沮、句骊，本皆朝鲜之地也。昔武王封箕子于朝鲜，箕子教以礼义田蚕，又制八条之教。其人终不相盜，无门户之闭，妇人贞信，饮食以笾豆。其后四十余世，至朝鲜侯准，自称王。汉初大乱，燕、齐、赵人往避地者

^① 《汉书》卷二八《地理志下》。

^② 同上。

数万口。而燕人卫满击破准，而自王朝鲜。^①

此文后段记载另一位曾在朝鲜称王的华夏“英雄祖先”——卫满。

东南边疆 对于春秋时期处于华夏东南边缘的吴国，《史记》中对其统治家族之祖源有如下记载。吴太伯是周太王的长子，他的弟弟季历很贤能，又有很杰出的儿子姬昌。周太王想把帝位传给季历以及姬昌。太伯及他另一个弟弟仲雍，两人知道父亲的心意，于是便离国远奔到江南荆蛮的地方。本书第三章曾引述这段文本，为了便于比较、分析，我将《史记》这段原文再引述如下：

吴太伯，太伯弟仲雍，皆周太王之子，而王季历之兄也。季历贤，而有圣子昌。太王欲立季历以及昌。于是太伯、仲雍二人乃奔荆蛮。文身、断发，示不可用，以避季历。季历果立，是为王季，而昌为文王。太伯之奔荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从而归之千余家，立为吴太伯。^②

根据此文，本地蛮夷很佩服太伯谦让的义行，因此都归顺他，拥他为王。太伯便在此立国为吴。值得注意的是，此叙事中并未提及他为本地带来文明教化，相反地，却提及他与其弟仲雍从蛮夷之俗，文身（纹身）、断发，以示不归的决心。

西南边疆 汉代“南中”地区，据《史记》记载当地人群“种类繁多”，其生计、聚落、文化有相当大的差异。其中，最大也是较文明的邦国便是“滇”。《史记》与《汉书》中都提到，楚威王在位时（公元前339—前329年），楚国的一位将领，庄蹻，受命往南方征伐。他一直打到滇池，正准备要回楚国时，他的母国却被秦国攻击，也因此截断他的退路。庄蹻便留下来，在此建立滇国，成了当地的王。他与属下们变服饰，顺从土著习俗，以治理当地人民。《史记》相关记载如下：

^① 《后汉书》卷八五《东夷列传》。

^② 《史记》卷三一《吴太伯世家》。

始楚威王时，使将军庄蹻将兵循江上，略巴、（蜀）黔中以西。庄蹻者，故楚庄王苗裔也。蹻至滇池，（地）方三百里，旁平地，肥饶数千里，以兵威定属楚。欲归报，会秦击夺楚巴、黔中郡，道塞不通。因还，以其众王滇。变服，从其俗，以长之。^①

《后汉书》中则称，楚顷襄王时（公元前298—前263年）楚将“庄豪”伐夜郎，战后他留在滇池当了本地的王，他的后代世世为滇王^②。

西北边疆 对汉代中国人来说，分布在青藏高原东缘山岳地带，由青海河湟（指黄河上游及其支流湟水一带）及于四川西部的西北方及西方异族，是落后的人群。他们分成许多大小部落，种族繁杂，因此中原人士只能以羌、氐、夷等族号来泛称这些异族。其中被称作“羌”的人群，《后汉书》之《西羌传》中有一段关于其族源的记载：

西羌之本出自三苗，姜姓之别也。其国近南岳。及舜流四凶，徙之三危，河关之西南羌地是也。滨于赐支，至乎河首，绵地千里。^③

根据此记载，西羌之祖为中国古代四凶之一的“三苗”，是姜姓部族的一别支。他原来是在靠近南岳（约指的是长江中游一带）的地方，后来四凶为舜帝打败并流放，于是三苗也被迫流亡到黄河上游的三危之地；这阐明了所有羌人的族源。然后此文献转而叙述“戎人”的历史，记录他们如何受中原国家与秦的征伐，而向西越过汧水、陇山，逃入黄河上游及湟水地区（河湟）。而后，《后汉书》记载河湟西羌各“豪酋”家族的起源：

羌无弋爰剑者，秦厉公时为秦所拘执，以为奴隶。不知爰剑何戎之别也。后得亡归，而秦人追之急，藏于岩穴中得免。羌人云，爰剑初藏穴中，秦人焚之，有景象如虎，为其蔽火，得以不死。既出，又与劓女遇于野，遂成

① 《史记》卷一一六《西南夷列传》。

② 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》。

③ 《后汉书》卷八七《西羌传》。

夫妇。女耻其状，被发覆面，羌人因以为俗。遂俱亡入三河间。诸羌见爰剑被焚不死，怪其神，共畏事之，推以为豪。河湟间少五谷，多禽兽，以射猎为事。爰剑教之田畜，遂见敬信……。^①

此说称，羌人祖先“无弋爰剑”原是一个戎人，在秦国为奴。有一天他乘机逃亡，秦兵追得急了，他便躲在岩穴中。据说，当时秦兵放火烧他，但洞中出现虎影为他挡住火。出洞后，他与一受割鼻之刑的女子成婚，继续流亡到黄河上游与湟水之间。这儿的羌人见无弋爰剑被火烧不死，便把他当作神，共同敬奉他为王。河湟地区羌人原来不晓农业，以打猎为生。爰剑教他们如何种田、养牲畜，更因此得到人民的崇敬。他的后代分支便是诸羌部落的豪首家族。

《后汉书》中又提到一位无弋爰剑之孙，名为“卬”。在秦献公西征时，“卬”率领部落南迁，从此与黄河上游及湟水流域的羌人断了来往。其文如下：

(卬)畏秦之威，将其种人附落而南，出赐支河曲西数千里，与众羌绝远，不复交通。其后子孙分别，各自为种，任随所之。或为牦牛种，越巂羌是也；或为白马种，广汉羌是也；或为参狼种，武都羌是也。^②

因此“卬”在此文本中，又是另一个“英雄祖先”。他是汉晋时人观念中，越巂、广汉、武都附近的牦牛种、白马种、参狼种羌人之始祖，该族群的位置在河湟之南的青藏高原东缘，由甘南经川西到云南北部。

汉代以来的中国史家，大多皆相信以上记载是历史事实，他们所争论、考据的不过是些枝节问题而已。然而在上述这些“历史”文本中，明显存在一些异

^① 《后汉书》卷八七《西羌传》。

^② 同上。

例、断裂与矛盾之处^①。由文本分析角度，我们无须争论以上“英雄徙边记”叙事是否为曾发生的“历史事实”。任何人物、事件之存在与发生，都不一定被记录、保存在社会历史记忆中。人们在其社会叙事文化传统所蕴含的历史心性、文类与模式化情节之导引下，以及个人及其认同群体之利益与情感抉择下，选择重要的人物、事件与其他符号，循着这些叙事文化中的范式将它们组织、安排成历史叙事。因此，我认为以上“英雄徙边记”叙事中更值得我们重视的是，这些文本书写间有些类似的范式化情节。这些情节，也有与之相应的社会情境。以下我分析这些文本叙事中的情节、符号及其情境。

二 “英雄徙边记”文本分析

首先，这些文本之共同情节为：一个英雄流落到边远异国，然后他成为本地土著的统治者及开化者，其后裔也世世在本地为王。如果我们仔细分析还能发现，这些“历史”中的“英雄祖先”都是失败者或受挫者——亡国的殷王子与楚国将军，不得继承王位的周王子，被中国之英雄祖先“舜帝”驱逐的恶人，以及秦人的逃奴，等等。这些“失败英雄”所至的空间，都是野蛮、落后、不开化的边缘空间（在华夏作者心目中）。无论如何，这些“失败英雄”却为各方边缘土著带来文

^① 首先，这些文本叙事中有些因素，足以显示其虚构性。无论是吴太伯、箕子或无弋爱剑，都以他们的德行或神迹，说服土著而成为当地的王。他们究竟以何种语言与土著沟通，以及为何土著皆能为这种德行或神迹所感动，这都是文本中不合理的异例。又如，箕子迁于朝鲜尚不太远，庄蹻出征到滇池也还可信，但吴太伯由陕西奔逃到江苏之南，以及“三苗”及无弋爱剑由华南、华北奔逃到黄河上游，他们何须以及为何能作如此长距离迁徙，也都是文本中不易理解之处。在庄蹻的例子中，阻断庄蹻归路的史事，秦昭襄王伐楚是在公元前 277 年，这时到楚威王的时代至少还差 52 年。晚出的文献《后汉书》似乎有意将这个英雄徙边事件往后修正到楚顷襄王的时代，以使之合理化，但如此更反映这段历史的虚构性。《史记》与《汉书》中对庄蹻王滇的记载，在年代上有许多矛盾之处，从前考释《史记》、《汉书》的学者早有发现，见王先谦：《后汉书集解》卷八六引郑樵《通志》。在吴太伯的例子中，《史记》在前述故事后，记载了吴太伯的后裔世系，这个世系中，显然是由两种不同命名形式的系谱构成——最早的四代人名中都有伯、仲、叔、季等称号，这是周人的命名习俗，此后到寿梦共十五代，诸王的名字都与这周人命名习俗无关。这显然是将一个周人谱系记忆，安置在当地领袖家族原有谱系之上的结果。考古发掘也证明，西周时宝鸡一带有姜姓之矢（吴）国，太伯所奔之吴应为此。

明,或者为了统治,他们自身顺从本地之俗。如此的情节化叙事,所强调的仍是与英雄祖先相关的血缘、空间与两者之延续,这也是我在前面所称的“英雄祖先历史心性”的产物。这些“失败或失意的英雄”,却能成为华夏各方边缘之统治家族始祖,这也隐喻了相对于“中国”与“华夏”,这些空间及人群的边缘性。

其次,虽有类似的叙事情节,但构成叙事的主要符号各有其隐喻。在这些叙事中,到东北方朝鲜去的是一位商王子,到东南方吴国去的是周王子。到滇国去的英雄是一位楚国将军,虽称是“楚庄王”的苗裔,但究竟不是王子。在汉代人观念中,“楚人”已是华夏边缘,自不能与商、周等中原华夏相比,“将军”之身份隐喻也无法与“王子”相比拟。更何况在部分战国时期华夏文献中,“庄蹻”也是一位楚之大盗或乱国者。如《韩非子》中记载,庄蹻为盗于楚之境内,而官吏不能禁;《荀子》称,庄蹻使得楚国分裂^①。

无论是来自楚或中原,无论是“将军”或“王子”,这些“英雄”都被汉代史家视为华夏祖先。与之相对的历史叙事中,到西北羌人地区去的,却是一位戎人逃奴(无弋爰剑)以及一位异类(三苗),他们与华夏唯一的联系是他们为“姜姓之别”。由于在华夏之主流历史论述中,姜姓炎帝是黄帝的手下败将,因此视之为“姜姓之别”,仍隐喻着他们是被打败而受逐于边境的人群。总而言之,通过这些“英雄”血缘符号,以上文本书写者表达他们心目中不同的四方边缘人群意象——与华夏血缘最亲近的是东南与东北边缘人群,与华夏血缘稍远的是西南边缘人群,与华夏血缘关系最远或毫无血缘关系的是西北边缘人群。

第三,如《史记》、《汉书》对其他各方人群(如秦、楚、越、蜀,等等)的书写一样,此“历史”叙述的是该地统治阶层的祖源,而非“所有人”之祖源。也就是说,无论是说明这些“华夏边缘”之人与空间的华夏性或蛮夷性,都借着其君长的血缘来表述。然而,例外而又较特殊的是《后汉书》中有关西羌的叙事。该文献所描述的“西羌”血缘,较其他三方的例子更为复杂。事实上,作者叙述了三种血缘“起源”。

^① 《韩非子》称:“庄蹻为盗于境内,而吏不能禁,此政之乱也。”,见《韩非子》卷七《喻老》。《荀子》也记载:“庄蹻起,楚分而为三四,是岂无坚甲利兵也哉?”,见《荀子·议兵篇》。

西羌一般民众之血缘起于“三苗”。自秦地西迁的戎人“无弋爰剑”又成为一个血缘起点，其后裔为汉晋各河湟羌人豪酋家族。最后，在此豪酋群体中，无弋爰剑的后代“卬”又成为一个血缘起点，他的后代是河湟以南青藏高原东缘之诸羌豪酋。如此叙事中，除了“血缘”与“空间”的起源与转移外，起源与转移之“时间”成为重要的叙事符记。借此文本，华夏作者在“西羌”内部划分原始土著（三苗之后）与外来的开化者（无弋爰剑之后），或被统治者（三苗之后）与统治者（无弋爰剑之后），同时也在各地域羌人间区分主干（河湟之羌）与分支（西南夷之羌）。

第四，在有关华夏边缘人群之“文化”及其与“英雄祖先”的关系上，“英雄徙边记”之华夏作者们使用两组不同的叙事符号。一种叙事是，如《汉书》称箕子在朝鲜教民礼仪教化，如《后汉书》称无弋爰剑教民田猎，皆指此“英雄祖先”为本地带来文明。另一种叙事则是，如《史记》称太伯“文身、断发”以示居此不归的决心，如《汉书》称庄蹻“变服从其俗”以便统治当地之人。此两种叙事，前者表述当地文明因素皆来自于华夏，或华夏边缘之戎，后者则表述当前其土著上层文化仍与华夏有别。

总而言之，这些叙事符号及其间差异，表现了汉代“中国”之人对这些地区人群、社会之“异类性”（the sense of otherness）的主观看法，这是产生这些叙事的主要社会情境。

这些叙事所隐含的另一个“情境”或本相，则是汉代“中国人”的我族中心主义。此观念更简单地蕴藏于“中国”此一我群概念中——汉代“中国人”（特别指中原之人）认为“我群”是在四方蛮夷人环绕下的文明核心。“一个中国去的失败英雄”能够成为土著的王，并为他们带来文明——通过这样的叙事，汉代人强调自身的文化与文明核心地位，以及强调四方在空间、血缘与文明上的边缘性。人类学者瓯伯鄂斯克尔（Gananath Obeyesekere）曾指出，西方文化中的一种“神话模式”——认为西方文明世界的人到远方异国，常被当地土著奉为神或王^①。由此看

^① Gananath Obeyesekere, *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*, Princeton: Princeton University Press, 1992, pp. 8—11.

来这个“神话模式”并非欧美世界所独有，而是许多具文化或族群中心主义(cultural or ethnic centralism)的“文明”世界所共有。

“神话模式”不断产生新的“神话”、“历史”以及历史。汉晋中国文献中对太伯、庄蹻、箕子、无弋爰剑与三苗等人之记载，皆表述书写者心目中各种不同的华夏边界。“英雄徙边记”不只是一个文献记载，透过正史文类的书写，它所表达的是华夏核心观点对其四裔的空间与血缘想像。以上所举的四方华夏边缘，在汉晋时与华夏有不同的关系，相关“英雄徙边记”记忆或肯定、确认当前的华夏族群边缘，或期盼扩展或改变此华夏边缘。

东北方定居、行农业，在汉晋中国人看来有礼仪法度的人群，这是当时人希望模糊化或消弭的华夏族群边界，史家希望以“箕子王朝鲜”记忆，将本地人纳入华夏之域内。故《汉书》中称：“然东夷天性柔顺，异于三方之外，故孔子悼道不行，设浮于海，欲居九夷，有以也夫！”显示在各方“异类”中，《汉书》作者特别推崇东北边疆人群的文明教化。事实上，西汉时中国曾在本地区设郡。箕子故事被记载于该书《地理志》中，也显示本地被纳入华夏政治统辖空间后，华夏历史书写者也希望在血缘与教化上本地成为华夏之域，其人成为华夏之人。然而华夏帝国在此的统治一直不甚稳定。因此“箕子奔朝鲜”历史记忆，在某一方面来说，表达华夏对此边缘之地与人的“华夏化”企图与期望。

东南方定居、行农业的吴地之人，其社会上层自春秋时期以来与华夏往来密切，颇晓华夏礼乐，也是当时人希望模糊化的华夏族群边界，史家以“太伯奔吴”记忆，将本地人纳入华夏之域中。事实上，可能在春秋晚期，诸夏的上层人物便已相信吴国君长家族为周太伯的后代。吴国也在此时卷入华夏的政治圈中。经过战国与秦代，本地一直在华夏化的楚、秦政权统治下。在秦汉时本地且为华夏帝国之郡县，其社会上层早已习于华夏文化。因此，对汉晋时之华夏与东吴之人来说，讲述“太伯奔吴”故事只是复述一个无可置疑的“历史事实”。

西南滇与夜郎之属民，行定居农业，但也有行游猎、游耕者，其民间与统治上层之文化习俗与中原相去较远，汉晋史家以“庄蹻王滇”来说明此地统治者为华夏

之裔。一个楚国将领相较于商、周王子（箕子、太伯）来说是较边缘的华夏，因此被庄蹻后裔统治的“西南夷”，在华夏眼中其边缘性、异类性当然甚于东南吴人，也甚于东北之貊人或朝鲜之人。西南的滇国与西南夷，汉晋时大多在华夏的统治外。对华夏而言，“庄蹻王滇”记忆使他们认为本地一些“大姓”可能为庄蹻之后。

最后，西北方的游牧或半游牧人群，其部落组织在古代中国人看来便是“无君”，其生活习俗更与中原有较大的差异，因此在汉晋人看来其异类性最显著。对于这样一个华夏边缘，汉晋史家强调其为古代“三苗”后裔，或说其始祖“无弋爰剑”为戎人、逃奴。且西羌在汉晋时屡酿巨乱，曾造成关中百年残破。但即使是这样的异族，在《后汉书》的相关历史叙事中，羌人与华夏间的族群边界也非全然封闭。该文献称，出自三苗的西羌为“姜姓”支族。汉代华夏历史记忆中的姜姓，便是炎帝之族。姜姓也是西周、春秋时期申、吕、齐、许等华夏诸国统治家族之姓。因而藉此，西羌也与华夏有了一线关联。

“英雄徙边记”之文本叙事内容，反映华夏心目中不同的“华夏边缘”，影响华夏与这些边缘人群之互动，并因此在历史上造成不同的“华夏边缘”变化。这便是我所称的“神话模式”能不断产生新的“神话”、“历史”及历史。

不仅如此，“英雄徙边记”中所蕴含的叙事符号——如太伯奔于句吴后“文身、被发”，如箕子故事中称箕子教其民以礼义，因此其民“无门户之闭，妇人贞信不淫辟”——成为一种社会记忆刻记，一种对他者的文化符号。使得汉晋至于中古的华夏常认为吴越为南蛮异俗之地，而朝鲜则为礼仪之邦。事实上，没有任何考古与可靠的文献证据，可说明汉晋时朝鲜文化高于东吴文化。不仅是如此的文化描述，正史中的一些人名、地名，如蜀史中的“蚕丛”、西羌所居的“三危”所表述的偏远、异类，有时都成为关键之记忆符号，刻板化或规律化人们的历史知识理性。

三 “英雄徙边记”与华夏边缘

以上四则“英雄徙边记”叙事，是中国历史记忆中许多此类叙事的一部分。它们有时被华夏忽略，但仍潜藏在文献记忆之中；有时此记忆被华夏唤起，以支

持华夏对某方华夏边缘的情感、意图及作为。

如深烙于中国历史记忆中的“箕子朝鲜”故事，常影响中原帝国对高句丽及较晚的高丽、朝鲜等政权的政治态度。唐初，高句丽曾前来贡方物。当时唐高祖原认为，高句丽已长久未受中国统辖，不必令其称臣，以示宽大。但这个意见遭侍郎温彦博反对。温彦博谏称，辽东原本是周初箕子之国，汉代又为玄菟郡，若不使高丽称臣，中国如何让四夷顺服。皇帝最终采纳了他的意见^①。另外，唐太宗征辽东之事，多少也与此历史记忆有关。据中国文献资料记载，唐太宗巡塞北，访突厥启民可汗。当时高丽使者正在突厥访问，于是启民可汗引这位使者面见唐太宗。当时陪同太宗北巡的臣子裴矩建议，称“高丽本孤竹国，周以封箕子，汉分三郡”，因此认为高丽应对中国称臣。他建议，唐皇宜当面诏令高丽使者，要他回去告知其王来朝，若拒不来称臣，便要率突厥诛灭其国。皇帝接纳这个建议，但高丽始终不肯听命称臣。该文献称，因此有唐帝国征高丽的战事^②。又如《宋史》称，高丽原称高句骊，在大禹划分之九州中属冀州之地，周代为箕子之国，汉代又是中国之玄菟郡^③。将朝鲜半岛北部的地与人，置于中国空间与血缘之中。这样的书写几乎为历代中国正史中的典范叙事。

箕子奔于朝鲜并以八条律法教化本地人之记忆，也让后世中国人认为，相对于其他各方蛮夷来说，朝鲜是个礼仪之邦、君子之国。如《隋书》记载“今辽东诸国，或衣服参冠冕之容，或饮食有俎豆之器；好尚经术，爱乐文史……非先哲之遗风，其孰能致于斯也？”这样的记载，史书不绝。无论如何，历代中原帝国虽努力将朝鲜半岛北部纳入政治统辖范围内，但终究大多失败。或许华夏眼中所见“重礼仪教化的君子之国”，正是朝鲜一直抗拒被纳入华夏的根本原因。“礼仪、教化”是社会高度阶序化(stratification)、权力集中化(centralization)的表征。汉人所见朝鲜之重礼仪教化，正说明本地在汉代时期已形成自身的阶序

^① 《新唐书》卷九一《温彦博传》。

^② 《新唐书》卷一〇〇《裴矩传》。

^③ 《宋史》卷四八七《高丽传》。

化、集中化政权体系，或几个这样的体系并存。这样的本土社会，自然不易接受另一政治体系的介入，同时也有能力凝聚力量来与华夏相抗衡。

在东南的吴国方面，春秋末期，东南的吴国与越国崛起于长江下游，并与中原诸夏之国往来密切。由于吴、越两国的长期敌对，使得双方都需借外来政治力量与人才来对付对手。吴国曾接纳宋国的华登，楚国的巫臣、伍子胥等来自较华夏化地区之才俊，以求国富兵强之道。吴国与中原及楚之长期密切往来，以及此时吴国上层社会的华夏化，也由吴王寿梦之子季札身上得到印证。据《左传》及《史记》等文献记载，季札曾周游鲁、齐、郑、卫、晋、徐等国，在此期间，他到处表现其熟知华夏学问典故与合于华夏礼仪的言行。由许多先秦文献看来，此时吴国王室自认为也被当时部分华夏认为是姬姓之国。如《国语》所载周王与吴国之君的政治对话，文中周王称吴君为“伯父”，吴君也称诸姬姓国为“兄弟之国”^①。这些都显示，至少在《左传》、《国语》等书著成的战国时代或更早，中原华夏已相信吴国王室为血缘与文化上的华夏了。中原华夏此时颇希望东南的吴国能从后方对抗、牵制楚国，以减缓楚国向北扩张为中原诸夏带来的压力。自然，将吴国纳为“诸夏兄弟”有利于此种结合。这可能是中原诸夏知识精英相信其历史记忆中“太伯”所奔之地为东南“吴”地，并因此视东南“句吴”王室为“周之子孙”的主要背景。

后来，吴国灭于越国，而越又为楚所灭。在战国时吴、越都是楚地，在华夏鄙夷楚及其南方领域之民的情况下，“荆蛮”这一过去华夏用来称楚人的词，也被用来称吴越之民。无论如何，秦克楚及统一中国之后，吴地成为秦帝国的一个郡——会稽郡。到了汉代，本地稳固地成为汉帝国之一部分，吴地知识精英也渐能厕身于华夏主流群体之内。汉初司马迁所著《史记》中，春秋吴国之国君家族为“太伯”后裔这一历史记忆被确定。并且，《吴太伯世家》为《史记》中“世家”的首篇。通过《史记》之正史文类力量，此历史记忆得到知识权力的支持。

^① 《国语》卷一九《吴语》。

即使汉末三国分立，孙权在东吴建立其独立朝廷，中国史家仍为本时期史事撰正史《三国志》。陈寿《三国志》之撰写，在“空间”与“政权”上以黄河流域的魏为核心，在“血缘”上又以刘氏之蜀为正统，更强化了东吴为中国之边缘、部分此一历史意象。

“太伯奔吴”记忆中，太伯“文身、被发”以统治本地。此记忆显示至少由战国以来，江南地方民俗在北方华夏看来是相当“异类”的。因此在强化“太伯记忆”及华夏之教的同时，华夏也努力消弭本地的异类习俗。《旧唐书》记载，唐之狄仁杰（太原人）任官江南时，他认为吴、楚“淫祠”甚多，因此奏请朝廷同意摧毁了1700所，只留下夏禹、吴太伯、季札、伍员等四人之祠^①。所谓“淫祠”，可以理解为华夏主流体系之外的地方性祖先、鬼神之庙祠。以上记载部分说明了华夏边缘本土历史记忆如何被失忆，以及与华夏相关之英雄祖先记忆如何在民间祭祀中得到强化。唐人许嵩著《建康实录》，记载自吴孙权以来至陈末四百余年江南政事及山川、城池、古迹^②。在本书之始，许嵩也是以“星野”来表述江南在空间上属（华夏）整体之一部分，并以“太伯”表述江南在血缘、文化与统治威权上为来自中原的一分支。许嵩自署为高阳许嵩，应为北人。

在西南方面，秦统一中国时，已开“五尺道”进入云南北部。西汉初，承变乱之后，尚未有余力往西南地区发展。但随着华夏移民大量进入巴蜀，以及巴蜀的华夏化，“南中”成为汉代巴蜀商人冒险致富的天堂。汉武帝时，汉帝国希望由此通往大夏、天竺，因此在公元前135—前130年左右，派军队进入云南地区打败滇、夜郎等主要本地武力。汉朝在这儿建立越巂、沈黎、汶山、武都等郡，并将滇国、夜郎纳入汉帝国的益州郡。此时约为公元前109年。此后在西汉政府“募豪民田南夷”之殖民政策下，许多巴蜀等地之大姓家族往南发展，他们可能成为魏晋南北朝时诸“南中”大姓的一部分。汉末以来，中国内部骚乱，难有余力巩固其对“南中”的统治。然而，三国时期的蜀汉，为了与北方曹魏及东方孙

^① 《旧唐书》卷八九《狄仁杰传》。

^② 许嵩：《建康实录》，《中国野史集成》一，成都：巴蜀书社，1993。

吴抗衡，曾多次出兵南方扩张资源。诸葛亮五月渡泸，深入不毛，便是其中主要的一次军事行动。后来在南北朝时期，南朝各代虽然仍保有南方州郡的建置，但实际上“南中”各州郡长官多无法到任管辖。倒是由于汉代以来移往南方的一些华夏“大姓”家族，建立自身的势力，在地方上成为举足轻重的势力。“庄蹻王滇”记忆，在汉晋时不断出现在华夏历史记忆中。司马迁所著《史记》对“西南夷”人群有相当深入的描述，可见在当时（公元前100年左右），中国人对“南中”或“西南夷”边疆有些了解。然而关于这些“西南夷”的历史起源，他所引述的仍只是“庄蹻王滇”之说。司马迁之后的汉晋时期史家，一方面沿袭（或抄袭）司马迁对西南各族群的文化与生业描述；另一方面，他们仍重述“庄蹻王滇”故事。

晋代常璩所著《华阳国志》，对“南中”或“西南夷”边疆有更深入的描述。《华阳国志》有一卷为《南中志》，叙述约当今云南、贵州等地之风俗、民情、政事与历史、传说。在《南中志》中，常璩也承袭《史记》、《汉书》之相关记载，叙述“楚庄王苗裔”庄蹻如何成为滇王之事。在本书中，他也记载汉代以来本地土著及诸“大姓”的叛服，以及汉廷多次出兵此地之始末。这些大姓，东汉、魏晋南北朝时期在“南中”各地方愈来愈具势力。为诸葛亮所败的雍闿、孟获等，便是当地著名“大姓”领袖。虽然中原难以有效统治本地，但似乎在南诏崛起之前，“庄蹻王滇”曾在本地大姓家族间成为一种被假借的祖源记忆，许多大姓家族都自称是庄蹻之裔。对华夏而言，“庄蹻王滇”且改变服饰以统治滇国，此记忆也将他们所见合理化——本地大姓贵族虽为庄蹻之后，但早已土著化了。

在西北方面，青藏高原东缘与甘肃西北部的部落人群，在汉代以后多被华夏视为“三苗”的后代，因此被排除在“华夏”之外。“姜姓”以及“无弋爰剑”记忆，在后世中国文献中很少与“羌”联系在一起。然而“三苗之裔”却不断被华夏用来指称西北方的青藏高原边缘部族。如《魏书》称：“宕昌羌者，其先盖三苗之胤。周时，与庸、蜀、微、卢等八国从武王灭商。汉有先零、烧当等，世为边患。”^①

^① 《魏书》卷一〇一《宕昌羌传》。

类似记载也见于《周书》、《北史》、《隋书》等。唐代以后,由于吐蕃兴起,华夏心目中的“羌”人范畴萎缩(许多“羌”从此被称为“番”),以“三苗之裔”指称西北部族的叙事才逐渐消失于正史记载中。

华夏对此方人群的态度与作为,也受“三苗之裔”记忆的影响。如后世史家常提及“舜有三苗之征”。此叙事之寓意在于,虽然圣王以德教来化服远人,但对某些凶顽的族群还是需要加以征伐。中原也的确经常征伐西北方的宕昌、党项等羌人部族。“舜有三苗之征”不只被华夏用来说明“羌人”之凶顽以及将华夏对他们的征伐合理化,也被华夏用于其他与中原为敌的边裔之国与部族,如藏族与吴等^①。

由后汉至魏晋南北朝,许多羌人豪酋举族移入关中地区。这些移入陕西渭水流域的“羌人”,在接触中国历史记忆后,不自称是“三苗”或“无弋爰剑”后代,而皆宣称自身是黄帝后裔。如南安赤亭的姚氏家族,文献称此家族是“有虞氏之苗裔”^②。关中钳耳家族是羌人鉅姓,据一篇歌颂其祖的碑文《隋钳耳君清德颂》记载,此家族祖源为“本周王子晋之后,避地西戎,世为君长”^③。这应是该家族自我宣称的祖源。另一关中羌人巨姓——党姓家族,根据文献记载他们自称是夏后氏之后^④。无论是高阳氏、夏后氏或周王子晋之后,都是中国文献所载之黄帝后裔。这些进入关中的“羌人”大姓家族,早已熟悉中原礼俗生活与典籍记忆,他们应知道文献中有羌人为“姜姓之别”以及“姜姓炎帝”这样的记忆。因此自称黄帝之后,而非姜姓炎帝之后,这应是一个有其意图的选择性记忆。主要原因是,“姜姓炎帝”此时仍为不甚光彩的英雄祖源。在后面我将说明要到唐代,才有许多家族以攀附“炎帝”而成为华夏。

^① 如,唐代贺遂亮在《大唐平百济国碑铭》之文中,称“洞庭构逆,三苗已诛”,见《全唐文》卷二〇〇。又如,魏晋时的羊祜在《请伐吴疏》中,也有“故羌有丹水之伐,舜有三苗之征”之语,见《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》。

^② 《晋书》卷一一六《姚仲弋载记》。

^③ 马长寿:《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,北京:中华书局,1985,页82。

^④ 吴世鉴:《晋书斠注》卷一一六,引《元和姓纂》。

这一章中我说明，在“英雄祖先历史心性”下，华夏不但凝聚在“黄帝之裔”这样的英雄祖先记忆中，也认为其周边人群各源于其“英雄祖先”。事实上，由这些我称之为“英雄徙边记”的叙事看来，它们表现的是汉晋华夏对于“我群”四方边缘的典范记忆与想像。视之为一些“典范记忆”是由于，这些“英雄徙边记”叙事都出现于“正史”之中，而“正史”在汉代以来已成为华夏之正统、典范历史记忆。视之为“典范记忆”也表示，不一定所有的华夏对滇、吴、羌与朝鲜等地之人皆有类似的记忆与看法。但既为一种核心典范历史记忆，它们便深深影响华夏权力核心（帝国）对此四方人群的情感、态度与作为。譬如，对于“太伯”与“箕子”所奔的东吴与朝鲜，汉晋中国一直努力将之纳入帝国体系内，虽然在朝鲜方面并不成功。对于“庄蹻”所奔之滇，中原只努力羁縻本地侯王、大姓，并不希望耗费太多力量在本地设郡管辖其民。在西北羌人方面，因视本地人群为“三苗”之后，历代政府的主要政策便是驱逐与征伐。如此，历史中人们的“行动”与因此造成的“事件”也成为一种“表征”，此“表征”与历史记忆之文本化表征（如英雄徙边记叙事）相同，皆产生于一些社会现实“本相”（华夏对四方边缘人群的态度），也强化此“本相”。

然而这并不是说，历史永远循着“历史”所建构的模式进行。“典范历史”在一人群内部不是唯一的“历史”，因为社会内部有许多利益关系冲突的个人与次群体，“典范历史”经常受争论及被修饰。以“英雄徙边记”来说，被描述者主要是“华夏边缘”人群，因而此“历史”在朝鲜、吴、滇等地受到人们的讨论与争议，或受到一些在华夏看来非典范的历史（如神话）之挑战。这是下一章的主题。

第六章 反思英雄徙边记：朝鲜与东吴

由汉代或更早以来，华夏挟其“英雄徙边记”及其他历史记忆与各方边缘人群互动。在此期间，华夏似乎也曾接触到其边缘各方人群之本土族群起源记忆。有些华夏正史作者，如《后汉书》作者范晔，将它们记载在正史之中。由于在华夏之历史叙事文化下，这些族群起源故事被认为多带有神异色彩，范晔还因此饱受后世史家的批评^①。

无论如何，在汉代华夏帝国及其周边地区，华夏文字书写体系在各地社会上层形成一种强势的社会记忆媒介。其产生的文字记忆，至少在各地之统治阶层与贵族社会中也成为广布而具相当权威性的社会记忆。在这其中，由于正史与华夏帝国有密切关联，因此其形式与内涵也随帝国的政治文化力量向帝国边缘传播。由此角度来看，华夏帝国与其周边人群的互动，不仅在于政治、经济方面我们所熟知的一些“事件”，也在于社会历史记忆的交流，两者交互作用，并在各个华夏边缘社会造成深浅不同的影响与变化。也就是说，一方面，在各自历

^① 见刘知几之《史通·书事》。其文称：“范晔博采众书，裁成汉典。观其所取，颇有奇工。至于方术篇及诸蛮夷传，乃录王乔、左慈、麋君、盘瓠，言唯迁诞，事多诡越，可谓美玉之瑕，白圭之玷。”

史记忆所塑造的“边缘”或“异己”观念下，华夏与其边缘人群展开政治、经济互动，产生各种事件，并造成双方之政治与社会变迁。另一方面，在此过程中双方都得以接触并获得对方之社会历史记忆，界定它们是“历史”或“神话”，经选择、采借、修饰后纳入自身的社会记忆体系之中，如此造成本土历史记忆变化——此变化也多少改变本群体的族群本质与族群边缘。

这两方面的变化，一是情境，一是文本，两者相辅相成。在此以及下一章中我要说明的便是，汉代以后至明清，前述华夏四方边缘人群如何回应华夏文字记忆中的英雄徙边记“历史”以及有关本地起源的“神话”。由于所述时间长、范围广、资料多，在此不可能讨论所有的相关“文本”。我只能借由一些较强势的社会历史记忆“文本”，如正史、方志、族谱，等等，来分析华夏及其边缘人群社会之双向互动“情境”。

一 反思性

在与华夏的政治、经济互动中，四方华夏边缘人群如何回应华夏历史记忆，特别是相关的“英雄徙边记”记忆？在这样的讨论中，“回应”有各种不同的涵义，或者我们该用不同的词汇来区分它们。“回应”可以如声音在空谷中的反响，它复制并发出同样或有些扭曲的声音，在英文中它相当于 reflection。如果华夏边缘人群如此“回应”华夏对他们的历史记忆，那么他们也就接受什么是“历史”、什么是“神话”，以及视“英雄徙边记”为自身的历史了。然而多年来在西方人文社会学术传统中，还有一个普遍被提及的概念——reflexivity，在中文里我们且称之为“反思性”。

西方社会学及人类学者对于“反思性”的理解相当多元、分歧。布迪厄(Pierre Bourdieu)曾指出三种流行的解释与用法：“自我参照”(self-reference)、“自我认知”(self-awareness)、“叙事或文本的结构性循环复制”(constitutive

circularity of accounts or texts)^①。在研究对象主体来说，有些学者研究的是“他者”，如人类学者所称的土著之“反思性”，另一些学者如布迪厄，则强调对“研究者”自身及其学科的“反思性”研究。在此我不愿多谈有关理论的问题。在本章之分析中，我倾向于将“反思性”视为人们在自我认知、在自身所处的社会情境下，对外来事物、事件、知识、文本的反思性回应。这样的反思性回应，界定并重新界定外来事物影响下的本群体本质。在这样的研究中，我一方面探索“他者”（古代华夏及其边缘之人）如何具反思性的回应一个“历史”或“神话”，一方面也借此反思我（或我们）所熟知的“历史”知识的形成。

回到我们的例子，这也就是说，朝鲜、东吴、西羌或西南夷之各地域人群在与华夏帝国之接触中，一方面，在政治、经济、社会层面发生变化而产生新的自我认知（self-awareness），或产生各种分歧、互竞的认知与认同；另一方面，他们也在华夏文字记忆里选择适当材料，以重新认识并诠释本土历史记忆，以应和与华夏互动所产生的新自我认知与认同情境。所谓“叙事或文本的结构性循环复制”，在此便是略指“文本”与“情境”间的循环相生。

对于“文本”，我们可以更深入地分析其内部两种相对因素：一是造成“文本”规律性的历史心性、文类与情节，一是造成“文本”间差异，同时也涓滴改变各种文本规律、范式的文本符号与其组合。以其对应的“情境”而言，前者所对应的是影响文本作者的社会制度、组织与现实意识形态；后者所对应的是文本作者自身对周遭人事的认知、情感及意图。在讨论朝鲜、东吴、西羌或西南夷各地域人群之“本土历史”时，我将常提及“我”及“我们”所熟知的“历史”与历史心性、文类，等等——这也是将“我”及“我们”视为华夏文化与历史记忆的创造物。如此将“我”及“我们”之知识与记忆作为研究分析参照，也是一种对自我的反思性研究。

首先，我们可以反思“历史”与“神话”的区分。汉晋时期华夏史家不但为四

^① Pierre Bourdieu and Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, pp. 36—38.

方边缘族群书写其“英雄祖先历史”，也记录他们的“神话传说”。对这些“神话”我们可以作另一种思考：若“英雄祖先历史”不一定是史实，而更像是有内在叙事模式的“历史”，一种在特定历史心性、文类与叙事情节下人们对“过去”的想像与建构，那么是否那些“神话”也是一种“历史”，产生于我们不熟悉的心性与叙事情节，因此被我们视为“神话”？

在本章后面的讨论中，我将由实际例子检讨我们所熟知的“历史”与“神话”区分概念。我的主要观点是，当“神话”与“历史”成为普遍的历史记忆与文化结构时，它们同样地影响社会运作与历史发展。并且，当各方“神话”与“历史”在人们的社会记忆交流中接触，产生配合政治、经济活动的知识权力冲突与交锋时，经常是“神话”成为“历史”，或“历史”成为“神话”。这样的过程，在各方华夏边缘人群对华夏“英雄徙边记”历史记忆的回应中，都有不同程度与形式的表现，也造成不同的华夏边缘。

二 东北边缘：箕子、朱蒙与檀君

在中国汉、魏晋时期，由今辽东到朝鲜半岛北部之人群，分为许多大小部族邦国。汉代以来被华夏认为是“箕子”之后的朝鲜、涉貉、句骊（高句丽）等，应是其中较大的政治群体，有阶序化社会与中央化王权，因此被华夏认为是守礼仪、有教化的东方君子之国。汉武帝时中国曾征服此地，并在此设真番、临屯、玄菟、乐浪等郡。置郡引来大量汉移民，于是在政治、经济、文化等方面都带来许多中国化影响^①。东汉之初，高句丽崛起，鸭绿江、浑江间各分散部族逐渐合并或被吞并。公元3世纪至4世纪，百济与新罗也在半岛南方统合许多部族而兴起。虽然由王莽到北魏时，中国仍不断对高句丽用兵，并尽力维持几个边郡之行政。但到了公元4世纪，在高句丽、百济等国的扩展下，汉晋王朝在此所设的几个郡终于都被消灭，中国也从此失去对此地的控制。朝鲜半岛进入其历史中

^① 李丙焘：《韩国史大观》，页33。

的“三国时期”，这也是朝鲜民族凝聚、形成的关键时期。

隋与唐初，中原政局由分裂而归于统一后，与高句丽发生冲突。唐代王朝联合新罗，灭了高句丽、百济，又在朝鲜半岛北部与辽东之地设“都护府”管辖。然而由于7世纪以来新罗的北向发展，以及旧高句丽、百济之地的反抗，更由于8世纪渤海国崛起于今吉林与北朝鲜，唐王朝的势力逐渐又退出朝鲜半岛。虽然如此，新罗与渤海国均大量吸收唐王朝文物制度，引入中国典籍、学问。公元10世纪，新罗衰乱，高丽与后百济两个新兴势立崛起，半岛进入“后三国时期”。在公元10世纪末，高丽统一了朝鲜半岛。14世纪末，全州李成桂由政变而夺得政权，结束高丽王朝。李建国号朝鲜，史称“李氏朝鲜”或朝鲜王朝，此政权一直延续至近代（1910）。

以上是历史学家们所熟知的“高丽史”或“韩国史”。在这一章中，我要从一些充满“神话”的资料中，探索历史较不为人们所注意的一面。也就是在历史过程中，朝鲜半岛之人如何建构、选择他们的共同祖先，以形成今日的大韩民族。对华夏来说，这也是以“箕子”记忆扩张此华夏认同边缘的失败过程。在此历史中最重要的不是一些“事件”，而是人们（历史书写者）的情感与意图。

三 神话与历史

中国文字文明及其文化对朝鲜半岛的影响，不仅在于汉晋以来本地知识精英习中国文字、典籍，更重要的是他们曾在这些中国典籍记忆中寻找“我族起源”，并借中国文字来表述、建构与传递此“起源”记忆。因此在说明朝鲜半岛知识精英如何回应“箕子”历史记忆前，我们须先介绍除箕子故事之外汉晋时期华夏史家对此一地域人群起源的其他叙事。由此我们才能略知，本地知识精英有多少可选择的历史记忆。

在与朝鲜、夫馀、高句丽等的接触中，中国汉晋正史作者们记录了一则采自当地的英雄祖先故事——有关“东明”或“朱蒙”的记载。据《后汉书》称北方有一“索离国”，其王的一个侍婢有身孕。据说是一股如鸡蛋大的气体降到她身

上,使她得孕生下一个儿子。国王下令把这婴儿丢到猪圈、马槽中,但猪、马皆保护着他,于是国王让这婴儿存活下来。这婴儿便是夫馀的始祖“东明”。东明长大后,其才干受国王及大臣们的猜忌;东明畏惧受谋害,因而逃往他方。在逃亡途中,他为河水所阻。东明以弓拍打水面,于是鱼鳖皆浮于水面,助他过河。他逃到夫馀,在此为王。《后汉书》之文如下:

初,北夷索离国王出行,其侍儿于后妊身。王还,欲杀之。侍儿曰:前见天上有气大如鸡子来降我,因以有身。王囚之,后遂生男。王令置于豕牢,豕以口气嘘之,不死。复徙于马兰,马亦如之。王以为神,乃听母收养,名曰东明。东明长而善射,王忌其猛,复欲杀之。东明奔走,南至掩滹水,以弓击水,鱼鳖皆聚浮水上。东明乘之得度,因至夫馀而王之焉。^①

这是一则“英雄祖先历史”,其中有与《史记》中周人和商人之“英雄祖先历史”类似的神异叙事。以不同凡俗的神异叙事来记载英雄之诞生及其事功,借此强化这个记忆并赋予神圣性,这是人们维护祖源记忆的一种普遍策略。

中国汉晋史家又记载一则有关“高句丽”的起源故事,内容与此有些雷同。这故事首先称,高句丽出于“夫馀”。因此这故事应与前述夫馀之祖源故事同出一源。此故事大意是说,“河伯之女”为日所照,生了一卵。王将此卵丢给猪、狗、牛、马,此卵都未受侵害。丢到野外去,还有鸟以羽翼保护它。后来此卵中生出一男子,名为朱蒙。《魏书》的记载如下:

高句丽者,出于夫馀,自言先祖朱蒙。朱蒙母河伯女,为夫馀王闭于室中,为日所照,引身避之,日影又逐。既而有孕,生一卵,大如五升。夫馀王弃之与犬,犬不食。弃之与豕,豕又不食。弃之于路,牛马避之。后弃之野,众鸟以毛茹之。夫馀王割剖之,不能破,遂还其母。其母以物裹之,置于暖处,有一男破壳而出。及其长也,字之曰朱蒙,其俗言“朱蒙”者,善射

^① 《后汉书》卷八五《东夷列传》。《魏略》也记载此故事,见《三国志·魏书》卷三〇《东夷传》注引《魏略》。

也。夫餘人以朱蒙非人所生，将有异志，请除之……朱蒙乃与乌引、乌违等二人，弃夫餘，东南走。中道遇一大水，欲济无梁，夫餘人追之甚急。朱蒙告水曰：“我是日子，河伯外孙，今日逃走，追兵垂及，如何得济？”于是鱼鳌并浮，为之成桥，朱蒙得渡，鱼鳌乃解，追骑不得渡。朱蒙遂至普述水，遇见三人，其一人著麻衣，一人著纳衣，一人著水藻衣，与朱蒙至纥升骨城，遂居焉。号曰高句丽，因以为氏焉。^①

如这段文本之始所载，高句丽人“自称”他们的先祖为朱蒙^②；其叙事内容中的人名、地名，大多不见于中国文献记忆。在用词与内容上它可能受到中国转译者的修饰与增删，但基本上这应是一则东北方夫餘、高句丽等地人群叙述“我群”血缘、空间起源的“根基历史”。值得注意的是，它有一内在“范式”与前述中国各种“英雄徙边记”相符：一个受挫或被逐的英雄，逃往远方，而成为此一方人群的祖先。不同的是，前述中国各种“英雄徙边记”说的都是边缘人群或异族历史。若此故事出于高句丽王族，则此叙事之主体为高句丽，这是高句丽之“我族”历史，而非“边缘异族”的历史。无论如何，它是“英雄征程记”模式化叙事情节的产物。由更深层的结构来说，它也是“英雄祖先历史心性”产物。

以上《魏书》有关高句丽祖源的叙事中，亦有与《史记》所载“周人起源”类似的情节。如称，后来生出朱蒙的卵被弃后，牛、马不侵害它，又有鸟以羽毛保护它。此与《史记》中婴儿“后稷”被弃，“马、牛过者皆辟不践……飞鸟以其翼覆荐之”的书写如出一辙。这可能是文本作者或转译者，受《史记》、《诗经》之叙事内容影响而添加的情节^③。然而以这有关“朱蒙”的整篇文献来说，它不一定是受中国“英雄祖先历史心性”与相关“模式化叙事情节”影响而生的文本。许多世界其他文明的历史记忆都可以证明，“英雄祖先历史心性”与相关的“英雄征程记”、“英雄游历记”或“英雄徙边记”模式化叙事情节，在人类社会中有普世性的

^① 《魏书》卷一〇〇《高句丽》。

^② 中、韩历史学者一般认为“朱蒙”与“东明”是同一人名的不同音译。

^③ 《史记》关于此之记载出于《诗经》，见本书第二章。

存在及意义。它们的出现与流传,代表当地社会正朝向政治威权集中化、社会阶序化发展——汉代的夫馀与高句丽也应是如此。

“朱蒙”故事后来亦见于《周书》、《北史》、《隋书》等中国正史之中,用来说明高句丽、高丽等国或其统治家族之起源。《隋书》作者以“朱蒙”作为高句丽之祖,而以“东明”作为百济之祖^①。值得注意的是,由隋唐至宋代许多中国正史都记载高句丽“自称”他们的始祖为朱蒙。这表示当时华夏认为,箕子之后的“东夷”自有其本土我族起源之说。公元 645 年,唐太宗亲征高句丽的战役中,据《新唐书》记载,高句丽辽东城内有“朱蒙祠”,高句丽守军还以祭“朱蒙”之神来鼓励士气^②。这更能证明当时“朱蒙”的确是高句丽之本土祖源信仰。更早成于五世纪初之《高句丽好太王碑》碑文中亦称“唯昔始祖邹牟王之创基也,出自北夫馀。天帝之子,母河伯女郎”。邹牟王应与朱蒙王为同一人,这更证明高句丽宣称“朱蒙”为其王室祖源。

华夏史家以“历史”强调他者与中国的关系,同时以“神话”描述他者的异类性,箕子与朱蒙叙事在中国文献中分别扮演这两种叙事心性传统。此时期华夏史家认识并记录高句丽的本土起源“神话”,且在正史中并未强调“箕子”记忆,显示在公元 4—6 世纪朝鲜半岛北部长期脱离中国政治控制后,高句丽或较晚的高丽、百济等地人群在华夏正史作者心目中其“异类性”明显增强。然而“箕子朝鲜”记忆仍深烙于中国历史记忆中。这样的“英雄徙边记”历史记忆,也影响华夏朝廷对高丽的政治态度与作为。如上一章所言,唐代温彦博、裴矩等皆认为高丽之地本是箕子之国,所以其国应对中国称臣。

四 高丽之本土历史建构

以共同祖源及其他历史记忆以凝聚、形成民族,有一漫长而多变化的过程。在这过程中,除了本地资源分配、竞争情境中的政治分合及社会内部阶序关系

^① 《隋书》卷八一《百济列传》。

^② 《新唐书》卷二二〇《东夷列传》。

外，更重要的可能是外来因素。在朝鲜半岛的例子中，最主要外在因素无疑是中原帝国。此过程中的重要“事件”，不仅是双方在政治、军事上的纵横冲突，更是一系列有关“历史记忆”的折冲。

在前面我已提及，高句丽、百济、新罗以及渤海国等，都与中国有密切的文化往来，特别是各代王室常刻意引进中国典章制度与经典学问。唐代以来，本地知识精英留学中国渐多，产生许多通晓中国文献记忆的学者。汉文字有助于各种英雄祖先传说的流传、融合与保存。在朝鲜半岛民族之形成过程中，本土知识精英在这些外来与本土记忆中选择一些英雄祖先记忆，借汉文及其他媒介传播，而使之成为共同祖源记忆。在此过程中，箕子、魏满等中国人给予本地的“英雄祖先”记忆不断被回忆、失忆或被重新诠释，而“朱蒙”、“坛君”等与中国无关的本土祖先，则逐渐被置于历史中的“始祖”地位。

12世纪高丽史家金富轼著《三国史记》，可说是“朝鲜民族”形成过程中一重要里程碑。《三国史记》以汉文书写，且以中国“正史”文类为书写架构。这显示，在当时中国强势的文字记忆及各种文类概念下，这位高丽作者几乎毫无选择地假借、依附这些记录与传递社会记忆的媒介。然而在另一方面，作者选择“正史”文类，并综合两部中国正史《史记》与《三国志》为之命名，说明作者将本地“三国”比拟于中国汉魏间的“三国”，将高句丽、百济、新罗三国之历史比拟为中国正史。这也便是将当时继承“三国”之高丽王朝，视为可与中国相比拟的政治与民族实体。由于当时的高丽直接承继“高句丽”，因此本书对“高句丽”之祖先起源叙述特别值得注意。其文如下：

始祖东明圣王，姓高氏，讳朱蒙。先是，扶余王解夫娄老无子，祭山川求嗣。其所御马至鲲渊，见大石相对流泪。王怪之，使人转其石，有小儿，金色蛙形。王喜曰，此乃天赉我令胤乎。乃收养之，名曰金蛙……金蛙嗣位。于是时，得女子于太白山南优渤水。问之，曰我是河伯女，名柳花，与诸弟出游，时有一男子自言天帝子解慕漱，诱我于熊心山下、鸭渌边室中私之……金蛙异之，幽闭于室中，为日所照，引身避之。日影又逐而照之。因

而有孕，生一卵，大如五升许。王弃之于犬、豕皆不食，又弃之路中，牛马避之。后弃之野，鸟覆翼之……^①

此文大意是说：年老的扶余王，没有儿子，他祈求山川之神给他一个儿子。有一天外出，他的马在深潭边对着一个大石流泪。王派人翻开大石，得到一个金色、身形如青蛙的小孩。王很高兴，便收养他，并为他命名为“金蛙”。后来金蛙嗣位，当了王。那时，有一自称是河伯（河神）之女的女子，说她被天帝的儿子“解慕漱”拐诱。金蛙王将她关在一个小房间里。日光由外照进来，并追逐她，她躲不掉而被日光照着，因此有孕，生下一个大卵。王将此卵丢给狗、猪、牛、马等，它都不受侵害。由此卵中生出的英雄圣王，便是“朱蒙”。

由此文本我们可以看出，首先，作者将中国文献中的“东明”与“朱蒙”视为同一人的名讳，并赋予此英雄一中国之“姓”——高氏。这些皆显示其受中国文献之影响。然而在文本内容中，则反映作者欲建立一外于中国的本土历史。这“历史”，将两段各有完整情节之叙事结合在一起，前一段为“金蛙之英雄故事”，后一段为“朱蒙之英雄故事”，中间还穿插了“天帝解慕漱”。其中有关朱蒙的叙事，却又大多袭自《魏书》的相关记载。我们知道，在较晚，成于13世纪的《三国遗事》一书中，乘五龙车而降的“天帝解慕漱”为北扶余始祖，“金蛙”为东扶余始祖，“朱蒙”则为高句丽始祖^②。《三国遗事》的这些内容，显示《三国史记》之高句丽祖源叙事至少结合了分属三个族群的祖源故事。在《三国史记》中，百济始祖温祚王也是邹牟或朱蒙之子。

这样的文本，我们可称之为“边缘文本”，它们产生于各种认同与记忆混杂的边缘地带，产生于糅合各种记忆与认同以产生新记忆、新认同的边缘时间。《三国史记》作者金富轼透过此文本，一方面表现其对中国文献记忆的依赖，另一方面又在编织、整合本地社会记忆中，表现其结合本地各有祖源之群体以接

^① 《三国史记》卷一三《高句丽本纪》。

^② 释一然：《三国遗事》。然而在《三国遗事》中朱蒙事迹记载大多同于《三国史记》，因此也提及“金蛙”及“天帝子解慕漱”。

成高句丽或高丽族群认同之意图。这样的意图，明显地表现在他将可能为东夫余始祖传说的“金蛙”、北夫余始祖传说的“天帝解慕漱”，皆勉强纳入高句丽之英雄祖先“朱蒙”故事之中^①。因此《三国史记》在此时出现的意义是：经过三国时期各方国之往来互动，终于有高丽王朝之统一，而这个政治上的统一与高丽整体民族意识之凝聚相生相成。金富轼著《三国史记》，将各种起源神话或本土“历史”聚为一祖源叙事（文本），可说是为此民族与国家（情境）建立一共同起源记忆^②。此亦为“情境”与“文本”之互映。

与此相关的是，《三国史记》中很少提及“箕子”。如在本书《新罗本纪》中，作者虽称新罗王室始祖出于六村“朝鲜遗民”，但未提及“箕子”，而曰“始祖姓朴氏，讳赫居世”^③。在该书《年表》中有一段序言，更表达作者对“箕子”的轻忽。作者在此写道：“海东有国家久矣。自箕子受封于周室，魏满僭号于汉初；年代绵邈，文字疏略，固莫得而详焉。”^④如此以箕子等史事年代远邈、记载不详为由，金富轼将他以新罗始祖（赫居世）即王位之年为“年表”记事起始合理化。虽然如此，在“年表”中作者以中国纪元正朔作为三国纪年之时间坐标。这显示在长期“奉中国正朔”之现实中，金富轼也视中国为核心、正统，视高丽为“偏邦小国，臣属天子之邦”^⑤。

无论如何，《三国史记》承袭中国“正史”文类。不只是其卷章结构模仿“正史”，其产生过程及选材、叙事之风格也都受中国“正史”文类概念之影响。相对来说，由于为私纂，高丽时期释一然所撰《三国遗事》受中国“正史”文类影响较

^① 金富轼：《三国史记》卷一三《高句丽本纪》。

^② 显然，这样的“历史”并非是所有高句丽人的“共同起源”，而只是说明其统治者的“起源”。因此这时的“高句丽”与“华夏”相同，其“民族性”与近代强调“国民”皆有共同祖源之“大韩民族”有一些差别。

^③ 《三国史记》卷一一《新罗本纪》。

^④ 《三国史记》卷二九《年表上》。

^⑤ 在该书中，金富轼论新罗真德王自立年号之事，他评论道，“偏邦小国，臣属天子之邦者，固不可以私名年。”见《三国史记》卷五《新罗本纪》。相关研究讨论，见孙卫国：《从正朔看朝鲜王朝尊明反清的正统意识》，《汉学研究》22.1, 2004, 页 191—218。

微，因此更能在书写间表现这一时期高丽知识精英的认同情境。《三国遗事》虽成书晚于《三国史记》，因其非“正史”，所以收录民间流传之“古记”资料更丰富，且斧凿较少。如此性质，使它更能映照《三国史记》相关记载如何被合成。在《三国遗事》中，如前所言，北扶余之始祖为乘五龙车而降的“天帝解慕漱”，东扶余始祖为“金蛙”，高句丽始祖则为其事迹中蕴含解慕漱与金蛙的“朱蒙”。百济始祖在本书中也与朱蒙有关：“百济始祖温祚，其父雏牟王，或云朱蒙。自北夫馀逃难，至卒本夫馀。”^①这些祖先起源叙事，都有意忽略“箕子”而强调本土的英雄祖先。

更具意义的是“坛君”出现在《三国遗事》叙事之中。《三国遗事》中记各国祖先起源之卷为《纪异卷》，坛君便为此卷之首位祖先。在此卷之叙言中，作者首先引“简狄吞卵而生弃”，“姜嫄履迹而生弃”等中国古籍中商、周帝王始兴传说。然后他称“然则三国之始祖皆发乎神异，何足怪哉”。这是以中国文献中的神异故事来维护或辩解“坛君”及三国始祖之“神异”，并赋予这些神异叙事“历史性”。《三国遗事》中有关“坛君”的神异故事称，有天神之子“桓雄”受命来到世间，降于太白山顶的坛树之下。当时有一“熊女”常在坛树下许愿得孕，于是桓雄与之成婚。熊女产下一子，便是“坛君”。其文本如下：

古记云，昔有桓因庶子桓雄，数意天下，贪求人世。父知子意，下视三危大伯，可以弘益人间。乃授天符印三个，遣往理之。雄率徒三千降于太伯山顶，神坛树下，谓之神市，是谓桓雄天王也……熊女者，无与为婚，故每于坛树下咒愿有孕。雄乃假化而婚之，孕生子，号曰坛君王侯。以唐高即位五十年庚寅都平壤城，始称朝鲜……周虎王即位己卯，封箕子于朝鲜。坛君乃移于藏唐京。后还隐于阿斯达，为山神。寿一千九百八岁。^②

所谓“唐高即位五十年”，是指中国传说历史中“帝尧”（国号唐）在位之第五

^① 《三国遗事》卷二《南扶余》、《前百济》、《北扶余》。

^② 《三国遗事》卷一《纪异》。

十年。在以上叙事中，作者自“古记”中采取一早于“箕子”的神性祖先“坛君”，作为“朝鲜”血缘、空间与政权之起始。“坛君……都平壤城，始称朝鲜”，显示作者将朝鲜人认同的三个重要符记——代表共同血缘的“坛君”，代表整体空间的“朝鲜”，与代表政治一体性的“平壤城”——都归结于有关坛君的叙事中。在叙事之末，作者将“箕子”描述为一位远晚于坛君的外来者。坛君避之而隐于山上成神，如此，作者将坛君置于一“神性”祖先位置。作者虽以民间传说（本土历史）中的“坛君”为起始，但他在叙事中将“坛君”神性化、遥远化，这与汉代蜀人扬雄将“蚕丛”等古蜀传说中的帝王神性化如出一辙。至于箕子，在《三国遗事》中除了上文所称“周虎王即位己卯，封箕子于朝鲜”外，并无专节记载。

在另一方面，《三国遗事》首卷《王历》之历史时间始于“汉宣帝五凤四年”，并以中国朝代、王号、年历对照高丽、新罗、百济等国之年历数，显示在中国历史记忆、书写范式，以及更普遍的文化与政治现实影响下，高丽作者不得不作此书写。以此而言，“坛君”被作者置于该书《纪异卷》之首，先于三国及其他各邦神异祖先，这应有特殊意义——在该书中“坛君”当中国历史传说中“唐尧”之时，作者借此超越“箕子”所存在之“周代”历史时间。最后，他将坛君书写成“神异性”的祖先并不表示遗忘，相反地，是将之置于社会记忆里一个不受争辩的位置——神话（相对于常受人们争论的“历史”）。

坛君在后来的本地文献中被书为“檀君”，并渐取代“朱蒙”，在朝鲜人认同中得到始祖地位^①——这是一个颇多转折并涉及诸多层面的历史变化过程。12—14世纪，是朝鲜半岛历史上一个关键变化时期。一方面，统一的政治局面逐渐促进一体的族群认同；另一方面，高丽知识精英又倾向于以儒学、儒教来强调自身在文化上的优越性——至少部分原因为，以此别于那些以武力威胁朝鲜的辽、金、元等东北亚游牧王朝。在此以及其他因素下，“檀君”被尊奉为始祖，

^① Han Yong-woo, “Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China,” in W. Theodore de Bary and Jahyun Kim Haboush eds., *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*, New York: Columbia University Press, 1985, pp. 349—374.

“箕子”则被尊为带来文明教化的朝鲜后代始祖——前者隐喻着政权、血缘与疆域之源头，后者隐喻文明礼教之开创。

这种情况，到了相当中中国明清时代的“李氏朝鲜时期”（1392—1910）尤其明显。明代朝鲜作者所著之《朝鲜史略》中，首卷第一位英雄祖先便是“檀君”，其文称“东方初无君长，有神人降于太白山檀木下。国人立为君，国号朝鲜，都平壤，徙白岳。后入阿斯达山为神，是为檀君”。这是以君统血缘符号（檀君）、国族空间符号（朝鲜）、政权符号（平壤），来表述与强化朝鲜认同的根基历史叙事。而后该书又介绍第二位“英雄祖先”——箕子。其文称，“周武王克商，箕子率中国人五千人入朝鲜，武王因封之，都平壤，是为后朝鲜”^①。这是将箕子描述为外来的、受中国所封的朝鲜后世君王。也在中国明代，朝鲜史官徐居正（1420—1488）等编《东国通鉴》，在进此书于王的箋中，作者们称：“念我朝鲜有国，古称文献之邦。檀君并立于唐尧，民自淳而俗自朴。箕子受封于周武，过者化而存者神。”^②由此亦可见，他们将檀君视为与中国唐尧同时并立的朝鲜始祖，而将箕子视作带来文明教化的英雄祖先。明代中国作者所著之《朝鲜杂志》中，有当时平壤城内外景物之记载。该文提及城中有“箕子祠”，箕子木主上题字为“朝鲜后代始祖”，祠附近又有“檀君庙”，庙中檀君木主之题字则为“朝鲜始祖”^③。此亦可见或因朝鲜儒学发展，或因相关之“文化上国”朝鲜意象建构，或因强调与中原帝国友好、亲密之政治关系，使得“箕子”不断被朝鲜作者描述为带来“文明教化”之英雄祖先。

接受“箕子”这位带来文化礼教的外来祖先，并不表示当地知识精英皆承认在文化上朝鲜次于中国。相反地，此时朝鲜作者借着争论“箕子”事迹细节，来表述、强调箕子朝鲜独立于西周王朝，甚至以箕子授周王“洪范九畴”之事，来隐

^① 《朝鲜史略》作者不详。

^② 徐居正等：《东国通鉴》，京城：朝鲜古书刊行会，1912，页1。

^③ 董尚矩：《朝鲜杂志》。

喻朝鲜在文化上至少不亚于中国的地位^①。朝鲜儒者李星湖（李瀨，1681—1763）为《东史纲目》所作书序，以中国传说古圣之学“洪范九畴”之世代相传来比喻道统传承。他认为，箕子为商末“洪范九畴”之唯一传授者——若非箕子，“此道几乎泯矣”。他又称，周之文、武王时期是“西夷草创”，自然不足承此道统。最后他以当时许多朝鲜礼俗，来印证“礼失求诸野”，也就是认为此一道统曾由箕子而延续于朝鲜^②。

在《东史纲目》中，作者安鼎福则强调“正统”概念。他认为《东国通鉴》将箕子与檀君置于“外纪”篇中不妥^③，因此在本书中，“今正统始于箕子，而檀君附于箕子东来之下”。看来作者仍如《东国通鉴》之作者，因深受中国正史观之影响，而无法将其事迹多涉神异的檀君置于正史首卷。然而《东史纲目》作者仍认为，“正统谓檀、箕、马韩、新罗文、武王”^④——檀君纪事虽附于箕子之章，但作者视之为“正统”之始。显然此时在朝鲜知识精英心目中，在朝鲜之政权、疆域与帝王血缘上，“箕子”皆无法动摇“檀君”的始祖地位。尤其到了晚清，在世界性国族主义激发下，“箕子”之始祖地位渐被否定或被置于次要位置，而“檀君”终由“神话”人物而渐成为大韩民族根基历史中的始祖。

朱蒙与檀君传说皆源出朝鲜社会记忆之中。然而“朱蒙”及其事迹很早便载于中国文献，并在中国文献中被系于一远晚于“箕子”的历史时间（汉代），也被系于高句丽、夫余等特定人群。这或许能解释，为何朱蒙后来只被视为高句丽、百济等国之帝王始祖，而非整个高丽或朝鲜民族之始祖。相对地，“檀君”不见于中国文献，且其存在时间被认为相当悠远（唐尧之时），因此朝鲜知识精英选择“檀君”为共同始祖。在此选择与抗拒间，更凸显了本地知识精英欲摆脱“华夏边缘”的意图，以及建构自外于华夏的朝鲜认同之情感。

^① Han Yong-woo, “Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China”, pp. 349—374.

^② 《题东史篇面》，见安鼎福：《东史纲目》，京城：朝鲜古书刊行会，1915，页1—3。

^③ 《东国通鉴》作者以三国以前史书漫灭为由，将箕子与檀君置于“外纪”篇中。

^④ 安鼎福：《东史纲目》，页1。

五 东南边缘：太伯成为本土英雄祖先

“箕子”记忆在东北华夏边缘受到挫折，而“太伯”记忆在春秋时期以来却成功地在长江下游生根成长，并造成东南方华夏边缘逐渐往南方推进。秦、汉时期以来，在大多数的历史时期“吴地”皆为中国郡县。与此“情境”相应合的“文本”现象是，“太伯奔吴”记忆不断出现在有关江南的华夏历史文献之中。吴地的知识精英，也通过“方志”等文类不断重述“太伯奔吴”记忆，经由此叙事中的血缘与空间符号，他们肯定自身的华夏身份，以及本地为华夏空间的一部分。

后汉时会稽人赵晔所著《吴越春秋》，可说是目前所见第一部吴人对本地历史、风土的书写。赵晔为会稽郡山阴人。据《后汉书》记载，他年轻时曾任县吏，一次受命迎接外来长官，他对此厮役深以为耻，从此潜心学术。他往蜀郡资中，投在杜扶门下习经学二十余年，杜死后他才返乡^①。然而其师杜扶学宦生涯的最后二十余年，大多在洛阳追随东平王苍或任官朝廷^②，因此赵晔生平这一段主要经历场景，应是在东汉帝国之都的洛阳。

在此文献中，关于吴之“起源”赵晔采《史记》之说而加以润饰。这个“起源”便是吴太伯故事。与《史记》所载不同的是，赵晔将此“起源”更远溯自周之始祖“后稷”。《吴越春秋》中有关文本叙事如下：

吴之前君太伯者，后稷之苗裔也。后稷其母邰氏之女姜嫄，为帝喾元妃。年少未孕，出游于野，见大人迹而观之，中心欢然，喜其形象，因履而践之。身动，意若为人所感。后妊娠，恐被淫泆之祸，遂祭祀以求，谓无子履上帝之迹，天犹令有之。姜嫄怪而弃于厄狭之巷，牛马过者折易而避之。复弃于林中，适会伐木之人多，复置于泽中冰上，众鸟以羽覆之，后稷遂得不死。姜嫄以为神，收而养之，长因名弃。为儿时，好种树禾、黍、桑、麻五

^① 范晔：《后汉书》卷七九《赵晔传》。

^② 范晔：《后汉书》卷三二《光武十王列传》；卷七九《儒林列传下》。

谷……。尧聘弃使教民山居，随地造区，研营种之术。三年余，行人无饥乏之色。乃拜弃为农师，封之台，号为后稷，姓姬氏。^①

在此文中，作者首先称吴太伯为后稷苗裔。他又描述后稷之母姜嫄踩到大人足迹而受孕，以及后稷出生后被弃，但因神异而得存活的种种神性事迹。《吴越春秋》作者将本地古帝王之起源，由“太伯”更远溯及姬周始祖“后稷”，显示其意图借此攀附一个更古老、更核心之祖源。在此文之后，《吴越春秋》接着叙述周之古公（太王）希望将帝位传给三个儿子中的季历，以便将来能由季历传予其子姬昌（周文王）之事。其文本如下：

古公知昌圣，欲传国以及昌。曰：“兴王业者，其在昌乎？”因更名曰季历。太伯、仲雍望风知指，曰：“历者，适也。”知古公欲以国及昌。古公病，二人托名采药于衡山，遂之荆蛮。断发文身，为夷狄之服，示不可用。古公卒，太伯、仲雍归。赴丧毕，还荆蛮。国民君而事之，自号为句吴。吴人或问何像而为句吴，太伯曰：“吾以伯长居国，绝嗣者也，其当有封者，吴仲也。故自号句吴，非其方乎？”荆蛮义之，从而归之者千余家，共立以为句吴。数年之间，民人殷富……古公病将卒，令季历让国于太伯，而三让不受，故云太伯三以天下让。

此文称，太伯、仲雍因体会父亲欲传位予季历的心意，两人便出走，奔于荆蛮。在此他们断发、文身，穿着夷狄服饰。这些，基本上也与《史记》所载相同。但他为太伯事迹增添了一些情节，如他们的出走是假借采药于衡山之名，如古公临终前曾要季历让国于太伯，太伯三次还让不肯接受。又称，后来古公去世，太伯、仲雍赴古公之丧，归来后才自号“句吴”。最后，赵晔还通过太伯之口解释“句吴”之名的由来：太伯认为自己以“伯”居国，当绝嗣，故称为“句吴”，“勾”者，曲而不正之意^②。无论是追溯到更远的周人祖源，或强调太伯奔吴后与西周母

^① 赵晔：《吴越春秋》卷一《吴太伯传》。

^② 赵晔：《吴越春秋》卷一《吴太伯传》。

国常有往来，都在强调吴地及吴人与中原华夏的密切关系。文中称，在古公死后太伯才建国于吴，以及太伯对“句吴”之名的解释，也显示作者视中原为正统、吴为边缘之意。赵晔长期随其师杜抚居于洛阳的经历，对于他借此著作一方面接受吴为华夏边缘，另一方面又攀附姬周祖源来强调吴之古老、正统，多少有些影响。虽然《吴越春秋》之体例不若《华阳国志》那样被后世书写者模仿而形成方志文类，但其表现边缘、地方向核心、朝廷的依附，则与《华阳国志》及后世方志是一样的。

汉晋及此之前，吴人或吴越之人书写本土历史、传说的著作后世所能见者绝少。除了《吴越春秋》外，便是曾经多次增补、改编的《越绝书》^①，以及散见于各文献所引之断简残篇^②。而《吴越春秋》与《越绝书》，皆以其内容多涉神异怪诞而常受后世诟病。虽然如此，不同于汉晋巴蜀作者常以神异书写其古帝王之事，在《吴越春秋》与《越绝书》等文献中，历史或神话叙事无不与华夏英雄祖先太伯、大禹，以及春秋战国时期华夏历史记忆中的本地英雄如季札、阖庐、伍子胥、夫差、勾践等相关。也就是说，在汉晋吴人之社会记忆中，似乎缺乏如蜀之蚕丛、杜宇等华夏古圣帝王系统之外的本土古帝王。造成此现象的部分原因可能是，吴与中原华夏有密切接触的时代较早，是在春秋晚期。此时以华夏文字保存社会记忆之习尚不普及。而自春秋末以来，吴灭于越，越灭于楚，楚灭于秦，又经秦末战乱，更难留下任何地方性文献。相对地，在战国末灭于秦之前，“蜀国”大致能独立于中原战乱之外，其相当战国时期的考古文化亦显示独特的本土特质。到了战国末至汉初，此时期为华夏及其帝国具体成形之阶段，此背景需要以文字来界定、保存、传播大量社会记忆，因此华夏之文字记忆大量扩增。然而此时早进于华夏的吴地社会上层，许多非华夏的本土记忆也早已完全丧失。

魏晋时期，“太伯”及其事迹成为吴人宣称其华夏认同的符号。如《晋书》记

^① 李步嘉：《越绝书研究》，上海：上海古籍出版社，2003，页301—302。

^② 如《三国志》裴松之注所引之《吴历》、《吴录》等，但该等书不知是否为吴人所作。

载，西晋初，太尉贾充曾以吴地风俗询问一吴地隐逸士人。这位士人夏统答道：“其人循循，犹有大禹之遗风，太伯之义让……”^①这与《三国志》记载蜀人秦宓回答中原官员的话，称“禹生石纽，今之汶山郡是也”，有同样的意义。它们皆表示太伯、大禹等这些华夏英雄祖先在华夏边缘广泛被接受而成为强化本土认同的符记。同时也反映，“英雄祖先历史心性”此时已根深柢固地存在于本地社会上层之历史意识中。

晋人虞预所著《会稽典录》，记载一则三国时会稽（古越国之地）人朱育的逸事。在孙吴政权下，会稽太守濮阳兴问其属下朱育，是否知道过去会稽郡守王朗与其本地僚属虞翻间的一番对话。朱育于是说出，王朗与虞翻之间这一针锋相对的谈话：

王府君以渊妙之才，超迁临郡，思贤嘉善，乐采名俊。问功曹虞翻曰：“闻玉出昆山，珠生南海，远方异域，各生珍宝。且曾闻士人叹美贵邦，旧多英俊，徒以远于京畿，含香未吐尔。功曹雅好博古，宁识其人邪？”^②

此文大意为，王朗问虞翻道，听说贵地自古以来人才很多，你能不能说一些来听听。虞翻先答以“会稽上应牵牛之宿，下当少阳之位，东渐巨海……是以忠臣系踵，孝子连闻”等语。王朗笑道，这只是地势使然。于是虞翻又相当夸耀地细数历史上本地俊杰，如董黯、陈嚣、钟离意、赵晔、王充等。濮阳兴为陈留郡人，王朗为东海郡人，这两位中原来的郡守，在探询间皆带有藐视本地土人之意。文中朱育的答语，“王府君（王朗）以渊妙之才，超迁临郡”，话语中也表现虞预（《会稽典录》作者），或朱育，这些吴人对中原华夏才俊之讥诮。

回到该文本。王朗听了仍表示不过如此之意，他称“贵郡虽士人纷纭”，但若有颍川的巢父、许由及吴的太伯也就够了。虞翻回话道：“昔越王翳让位逃于巫山之穴，越人熏而出之，斯非太伯之俦邪。且太伯外来之君，非其地人也。若

^① 《晋书》卷九四《夏统传》。

^② 虞预：《会稽典录》，见于陈寿：《三国志》卷五七《虞翻传》，裴松之注引《会稽典录》。

以外来言之，则大禹亦巡于此而葬之矣。”^①这显示汉晋时，至少有部分越人知识精英视“太伯”、“大禹”为外来者，且在越人认同下，他们并不强调太伯记忆，而更愿意提及东周以来的本地英雄祖先。以“太伯”记忆建构“吴越人”认同的《吴越春秋》作者赵晔，也成为这样的英雄祖先。

《史记》及《吴越春秋》中有关“太伯”的记载，更在唐宋以来被复制而出现在吴地各种碑文、方志中，此记忆也借民间庙祠祭祀活动而延续、传递^②。如唐代吴人陆广微所作之《吴地记》记载：

按《史记》及《吴越春秋》，自禹治水以后，分定九州，《禹贡》扬州之域。吴国四至：东亘苍溟，西连荆郢，南括越表，北临大江，盖吴国之本界也。今郡在京师东南三千一百九十里。当磨蝎斗女之位，列婺女星之分野。……昔周太王三子，长泰伯，次仲雍，次季历。季历生子昌，有圣瑞。太王有疾，泰伯、仲雍以入山采药，乃奔吴。文身、断发，示不可用，以让季历。子昌立，是为西伯，即文王也。吴人义太伯，归之为王。^③

在以上文本中，作者首先引述《史记》与《吴越春秋》，这不仅显示“方志”对“正史”内容的比附，也显示后志对前志内容的攀引。将本地置于《禹贡》九州内，以及为本地在“星野”中定位，则是方志将本地“空间”纳入帝国整体空间内的模式化书写。这是自《华阳国志》对巴与蜀地的书写以来，所形成的方志文类模式化内容之一部分^④。在“血缘”与“政权”之起始方面，则《吴地记》之文引述泰伯（太伯）奔吴之说，其内容皆来自《史记》与《吴越春秋》。

太伯奔吴，及其文身、断发等情节书写，也见于南宋吴人范成大所著之《吴郡志》中：

^① 虞预：《会稽典录》，见于陈寿：《三国志》卷五七《虞翻传》，裴松之注引《会稽典录》。

^② 如《旧唐书》载，唐之狄仁杰认为吴、楚“淫祠”甚多，因此他奏请朝廷同意而摧毁了 1700 所，只留下夏禹、吴太伯、季札、伍员等四人之祠。见《旧唐书》卷八九《狄仁杰传》。

^③ 陆广微：《吴地记》，南京：江苏古籍出版社，1999，页 1—6。

^④ 《华阳国志》以星野对应地理之书写，则袭自《史记》。

吴，古扬州之域也。初，周大王三子大伯、仲雍、季历。季历有圣子昌，大王欲立季历以及昌。大伯、仲雍乃奔荆蛮。文身、断发示不可用，以避季历。荆蛮义之，从而归者千余家，号曰句吴，立为吴太伯。自大伯作吴，五世而武王克商，即封其后为二：曰虞、曰吴。后十二世，当周惠王二十二年，晋献公灭虞。自武王元年至虞灭，合四百七十八年。又二世合七十一年至寿梦，而吴益兴，始通中国。^①

元代不详作者所著《无锡志》中，也有类似记载：

按《史》、《汉书》，无锡《禹贡》扬州之北境。在天官星纪为斗牛、女之分，而无锡实当女之辰。于古为荒服，自周太王长子太伯，以其弟季历贤而有圣子昌，因知太王欲立季历以及昌。于是太伯与仲雍奔荆蛮，文身、断发，以避季历。季历立，是为王季。昌继立，是为文王。于是太伯处荆蛮，自号句吴。荆蛮义之，从者千余家，立为吴太伯。太伯遭殷之末，中国侯王数用兵，恐及于荆蛮，起城周三里二百步，外郭三百余里，在吴之西北隅，名曰故吴墟，即今无锡梅里之太伯城是也。^②

《无锡志》叙事起始便引述正史之《史记》、《汉书》，而《吴郡志》之文几乎全引自《史记》，这显示“正史”与“方志”之主从关系。如前面我曾提及的，这是“帝国朝廷”与“郡县”间主从关系之文本化表征。这两种方志记载，也皆为吴在《禹贡》九州中觅得一空间位置，这是将“地方”置入“天下”整体的空间书写。《无锡志》也循方志文类中之“星野”叙事传统，称无锡在“斗牛、女之分”。在《吴郡志》中则有一“分野”专节，对此有更详尽叙述。《无锡志》中称本地在古代为“荒服”，两志皆叙述太伯奔“荆蛮”及其地有“文身、断发”之俗，叙事中皆强调古吴国王室的血缘来自于姬周，但其文明开化却要晚在太伯之后十余世代之时。

江南各地方志被编撰，“太伯奔吴”故事不断出现其中，这样的文类、文本，与

^① 范成大：《吴郡志》，《丛书集成新编》卷九四，台北：新文丰出版公司，1985。

^② 《无锡志》卷一《邑里》，《宋元方志丛刊》，北京：中华书局，1990。

秦汉以来江南多为中国郡县此一历史现实,成为互为因果的一些历史文本与表征。虽然在历史上有时中原政权失了北土而南移,有时因战乱而在吴地产生独立政权,正史与方志之文本记忆终究以“吴”为华夏整体之一部分为常态,以“偏安”与“分离”为乱世之权变。因此这些文本与历史表征,也强化并促成江南为中国一部分此社会与历史本相。在此社会与历史本相下,江南之方志也不断被书写。

同时这些方志,以及其中“太伯奔吴”记忆,也强化吴地——相对于中原——在空间、血缘与政治上的边缘地位。即使江南在唐宋以来渐成为中国经济、文化重心,然而“荆蛮”及“文身、断发”这些模式化符号不断再现于各种文献记忆中,其历史隐喻也因此成为中国历史知识理性根深柢固的一部分。如宋之朱熹曾撰《常熟县丹阳公祠堂记》,文中称:

熹惟三代之前帝王之兴率在中土,以故德行、道艺之教其行于近者著,而人之观感服习以入焉者深。若夫句吴之墟,则在虞夏五服是为要荒之外,爰自太伯采药荆蛮,始得其民而端委以临之,然亦仅没其身,而虞仲之后相传累世乃能有以自通于上国,其俗盖亦朴鄙而不文矣。^①

大意是说,三代以前之古帝王大都兴于中原,所以他们的德行、道艺容易影响近在中原的人士。而句吴在虞、夏时远居边陲,要到周太伯奔于此荆蛮之域,才稍为本地人民带来些文明。由此可见,在朱熹之历史意象中是以“中土”为文化、文明核心,以太伯奔吴之前的“句吴”为蛮荒之地。朱熹祖籍婺源,离吴地不远,他的如此观点在当时应是非常普遍。

在这一章中,我以东北与东南华夏边缘人群为例,探讨当地知识精英对华夏“英雄徙边记”历史记忆之回应。虽然“箕子”与“太伯”两故事结构类似,但在朝鲜与东吴,两地本土知识精英对这些记忆的拒、迎不同,也因此造成不同的华夏边缘变化。东北方面,至少由十二三世纪以来,“箕子”便是许多高丽与朝鲜史家或抑低或只强调其文明开创地位的历史记忆。虽然在历史中,朝鲜士人多

^① 朱熹:《常熟县丹阳公祠堂记》,见范成大:《吴郡志》卷四《学校》。

自豪于其国曾得箕子之教，特别是在宋代儒学影响下，中国明清时期朝鲜更经常以奉祀箕子来表现其为文化上国。然而就整体而言，朝鲜人认同之发展与相关历史记忆建构趋势显然是，首先，作史者选择“朱蒙”为本土英雄祖先，以此排拒“箕子”。其次，以更具本土性且不见于中国文献的“檀君”来取代“朱蒙”，作为一古老的本土起源英雄。无论如何，这些历史建构都深受中国文字、文献与文类记忆影响。最后在公元 15 世纪，朝鲜创作自身的文字，并努力以此工具发掘、呈现本土社会历史记忆。

在东南方面，“太伯奔吴”记忆坚实地成为本地历史记忆的一部分。相对地，在华夏有关江南或吴地的文献记忆中，找不到如蜀之蚕丛、朝鲜之檀君与朱蒙，以及滇之竹王与九隆等，这些华夏祖先传说之外的英雄起源故事。所有的“历史”皆始于太伯奔吴或更早的大禹。虽然在历史上，长江下游吴、越一带几度成为中国正统朝廷立都所在或建立起割据政权，但本地及华夏史家皆视这些政权为偏安、为权变，而以吴为天下一统的中国地方郡县为常。

第七章 反思英雄徙边记：滇与西羌

上一章中我提及，华夏心目中周王子与商王子所奔之吴与朝鲜，与华夏帝国的关系有不同的历史发展。我也说明在这些历史过程中，两地本土知识精英如何看待华夏赋予的“英雄徙边记”历史记忆。然而无论是攀附还是抗拒这些“英雄祖先”，吴与朝鲜知识精英从来不会不知，或既知而忽略这些中国文献记忆中有关本地“英雄祖先”的叙事。相对来说，在这一章我要讨论的另两个“英雄徙边记”历史记忆，有关庄蹻与三苗、无弋爰剑的故事，则分别在西南与西北华夏边缘受到本土人士的冷落。到了明清时期，“庄蹻”才略受云南知识精英的注意，三苗与无弋爰剑，则一直难以进入羌人或近代羌族的本土历史记忆之中。

造成如此华夏边缘之历史记忆差异，当然，文字与文类等社会记忆媒介是主要因素之一。中国文字书写，在汉代或更早已进入吴与朝鲜的上层社会，后来本地人也渐习于使用“正史”、“方志”与“族谱”等文类来书写各层次的“历史”。而在滇与洱海地区，宋、元以前只有少数以汉文表述的本土文献；在西北与西方的“羌人”地带，中国文字书写则一直难以进入本地社会体系之中。

一 西南边缘：庄蹻记忆被忽略及再唤起

先前第五章提及，西汉帝国曾派军进入云南地区，在此建立越嶲、沈黎等郡，滇与夜郎也被纳入汉帝国的益州郡。此后在西汉政府的羁縻政策下，许多巴蜀等地大姓家族迁往南方。魏晋南北朝时诸“南中”大姓，至少有部分是由此而来。在汉至魏晋时期，朝廷一直难以有效且全面地统治“南中”，因而常通过“南中大姓”对本地作形式上的管辖、羁縻。这些南中大姓，对中央政府则是时服时叛。为诸葛亮所败的雍闿、孟获等，便是当地著名的“大姓”领袖。据《华阳国志》记载，诸葛亮平定南中之后，曾协助这些“大姓”将诸夷纳为其部曲。于是夷人“以渐服属于汉，成夷、汉部曲”。由此记载可见，这些“大姓”部分可能出于秦汉以来迁于本地的中原家族，有些可能是受汉化影响而自称华夏的本土豪族，另一些则是自视为也被华夏视为“夷”的本地豪长。

魏晋至唐代活跃于南方之爨姓，据南朝刘宋时之“爨龙颜碑”（立于 458 年）记载，其先世为“少昊颛顼之玄胄，才子祝融之渺胤”。这是说，此家族是黄帝、颛顼、祝融之后。碑文又称，“霸王郢楚，子文铭德于春秋，斑斓绍纵于季叶”，这是将此家族祖源上溯至汉末的班氏家族（班固、班超等人之族），以及更早的楚国贵族“令尹子文”及楚王先祖。最后称，至于汉末，此家族食采邑于爨，因此以爨为姓氏^①。在《汉书》记载中，班氏出于楚王室之芈姓，是春秋时楚贵族“令尹子文”的后代^②。《史记》中，芈姓楚王室的祖源始于颛顼，颛顼后代重黎受命为祝融，颛顼又是黄帝之后。因此这碑文所述的家族史，在中国史籍中可谓是“历历可考”。无论如何，根据此碑文，在公元 4 世纪，这南中大姓家族的确自称是楚王之后同时也是黄帝之后的华夏。

唐宋时期的中国文献，更明白地称这些南中“大姓”贵族为汉人之裔，或称他们为“庄蹻之裔”。如唐人基于亲历所作之《西洱河风土记》记载：

^① 《大理丛书·金石篇》第十册，北京：中国社会科学出版社，1993，页 1。

^② 《汉书》卷一〇〇上《叙传》。

其地有数十百部落，大者五六百户，小者二三百户。无大君长，有数十姓，以杨、李、赵、董为名家。各据山川，不相役属。自云其先本汉人。有城郭、村邑，弓矢矛铤。言语虽小讹舛，大略与中夏同。有文字，颇解阴阳历数。自夜郎、滇池以西，皆云庄蹻之余种也。^①

赵、杨、李、董等“名家”，在《新唐书》中被称为“贵族”^②。无论这些南方的名家、贵族、大姓祖上是由中原迁来，或是冒称华夏的本地豪强，这些家族都在本地生根，而成为汉与土著文化之混合体。因此对华夏作者来说，“庄蹻王滇”记忆中庄蹻曾“变服从其俗以长之”——为了统治土著而改变服饰顺从本地之俗——这记忆符合他们所见：在本地，土著化的汉人大姓居于社会上层统治地位。对这些大姓家族来说，“庄蹻王滇”之历史记忆鼓励他们宣称本家族是庄蹻之后、楚王之后，或其他华夏英雄祖先之后，以便使其统治者身份合理化。

二 沙壹与竹王

华夏作者所见之“南中大姓”，只是“西南夷”社会的一部分。他们也注意到本地社会的另一部分，一些与中原华夏移民无关的地域、人群及事物。因此在“历史”（包括神话）方面，除了“庄蹻王滇”之事外，魏晋时期的中国史家也记录一些本地始祖传说，如夜郎（牂柯郡）的“竹王”，与牢哀夷的“沙壹与九隆”传说。“竹王”故事称，从前有一个女子在水边洗衣，三节大竹子流到她的脚间。她听到小孩的声音从竹中传来，于是她将竹子带回去，剖开发现里面有一个男婴。这个男婴长大后聪颖英勇过人，成为当地的“夜郎王”，他以竹为姓所以又称竹王。《后汉书》中记载此故事如下：

夜郎者，初有女子浣于遁水，有三节大竹流入足间。闻其中有号声，剖

^① 梁建芳：《西洱河风土记》，昆明：云南大学出版社，1998。

^② 《唐会要》对“昆弥”，以及《新唐书》对“松外蛮”的记载与此类似。见《唐会要》卷八九《昆弥国》；《新唐书》卷二二下《南蛮下》，卷一四七《松下蛮》。

竹视之，得一男儿，归而养之。及长，有才武，自立为夜郎侯，以竹为姓。武帝元鼎六年，平南夷，为牂柯郡，夜郎侯迎降。天子赐其王印绶，后遂杀之。夷獠咸以竹王非血气所生，甚重之，求为立后。牂柯太守吴霸以闻，天子乃封其三子为侯。死，配食其父。今夜郎县有竹王三郎神是也。^①

“沙壹与九隆”传说为，一女子沙壹在河边洗衣，触及一沉木而得孕，生了十个儿子。后来那沉木化为龙出现，九个小孩都吓得逃走，只有一个小孩没有逃。龙父舔了他，这小孩就是九隆。长大后，兄长们推九隆为王。他们十弟兄又与十个姊妹成婚，生养后代。其文也见于《后汉书》：

哀牢夷者，其先有妇人名沙壹，居于牢山。尝捕鱼水中，触沉木，若有感，因怀妊十月，产子男十人。后沉木化为龙，出水上。沙壹忽闻龙语曰：“若为我生子，今悉何在？”九子见龙惊走，独小子不能去，背龙而坐，龙因舐之。其母鸟语，谓背为九，谓坐为隆，因名子曰九隆。及后长大，诸兄以九隆能为父所舐而黠，遂共推以为王。后牢山下有一夫一妇，复生十女子，九隆兄弟皆娶以为妻，后渐相滋长。种人皆刻画其身，像龙文，衣皆着尾。^②

后汉应劭所著《风俗通义》，相关记载与此全同。《华阳国志》中也有类似记载，但沙壹在此文献中写作“沙壻”^③。早在西汉明帝时，成都人杨震曾写过一本《哀牢传》，后来该书失传。以上有关“沙壹”的记载，可能都出于此书^④。值得注意的是，这个“九隆十兄弟传说”似乎是一种“弟兄祖先心性”下的产物。

这两则有关“西南夷”之族群起源书写，使得《后汉书》作者范晔受后代历史学者批评。然而，我认为范氏记录此“神话传说”，反映的是当时华夏对这一方

^① 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传·夜郎》。

^② 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传·哀牢》。

^③ 《华阳国志》卷四《南中志》。

^④ 《后汉书》注引《哀牢传》曰：“九隆代代相传，名号不可得而数。至于禁高，乃可记知。禁高死，子吸代；吸死，子建非代；建非死，子哀牢代；哀牢死，子桑藕代；桑藕死，子柳承代；柳承死，子柳貌代；柳貌死，子扈栗代。”见《后汉书》卷八六，《南蛮西南夷列传·哀牢》注。

人群的“异类感”。也就是说，一方面魏晋时期中国史家以“庄蹻”为符记，以解释西南夷中文明程度较高的“滇”或一般统治阶层（大姓）的华夏血缘；另一方面，他们以“竹王”、“沙壹”等记忆来表现“西南夷”之异类性。此种即为“我族”又为“异己”的双重意象，到唐宋时期仍表现在许多中国作者对“西南蛮夷”的书写之中。有关庄蹻成为“汉人后裔的土著首领”之历史符记，其例已如上述。竹王与九隆，相反地，则被华夏作者用来表现“西南蛮夷”之异类根源。如唐代西南夷发生蒙俭等之变乱后，著名诗人骆宾王曾为文强调其人贪桀难驯。他的用词为“逆贼蒙俭、和舍等，浮竹余胤，沉木余苗”以及“竹浮三节，肇兴外域之源；木化九隆，颇为中原之患”^①。

由后汉到魏晋南北朝，虽然中原人多有入居云南者，但他们却未留下对本地的描述书写，或其著作多未流传下来。唐代樊绰所著《蛮书》，是当今所见汉人对“云南”最早亲历所见之较完整文献记载。在这部书中，作者很少提及“庄蹻”，只提及在昆池（今滇池）附近有一汉城，当地人传说是庄蹻故城。然而在本书中，他多次提及另一个来自华夏的“英雄祖先”——诸葛亮。便如“庄蹻”记忆被系于“城”一样，所有的“诸葛亮”记忆几乎都系于本地“地物”。如永昌一个索桥石孔，据称是孔明所凿。弄栋城北有诸葛亮渡泸水处，牛头山有诸葛古城。石城川有碑，其文据传为诸葛亮所撰。邻近吐蕃界的永昌地区，也有城被称作“诸葛武侯城”^②。

“庄蹻王滇”记忆，曾被华夏用以表达西南夷中之“华夏血缘”。然而由《蛮书》记载可见，到了唐代此英雄几乎为“诸葛亮”所取代。“诸葛亮五月渡泸”之所以能在此地取代“庄蹻王滇”记忆，部分原因可能是，对本地自称汉裔者来说，“诸葛亮”比“庄蹻”更具有华夏性。另外，“诸葛亮”事迹也符合“英雄徙边记”之叙事模式：一个失意、受挫的华夏英雄，远征蛮荒而开化此地。事实上，早在晋代常璩写《华阳国志》时，他便采录一些出于“南中”的有关诸葛亮的传说。以下

^① 骆宾王：《兵部奏姚州破贼设蒙俭等露布》与《兵部奏姚州道破逆诺没弄杨虔柳露布》，《全唐文》卷一九九。

^② 樊绰著，向达校注：《蛮书校注》，北京：中华书局，1962，页 29、页 44、页 49、页 141、页 160。

便是《华阳国志》中的一则记载：

诸葛亮乃为夷作图谱，先画天地、日月、君长、城府；次画神龙，龙生夷，及牛、马、羊；后画部主吏，乘马幡盖，巡行安恤；又画牵牛、负酒、赍金宝诣之之象，以赐夷。夷甚重之，许致生口直。又与瑞锦、铁券，今皆存。每刺史、校尉至，赍以呈诣。^①

这文中提及一“图谱”，看来像是本地流传的一种“书写”，其中至少包括三类图像。一是天地人间结构；二是人与畜的起源历史；三是当前之社会阶序。所谓“牵牛、负酒、赍金宝诣之”（描述土著携礼物、贡品拜见王者）之图像，似乎也见于著名的滇王墓考古发掘出土之铜鼓上。因此很可能这是本地以图像表意的一种社会记忆系统。其绘法可能受汉文化影响，但称之为诸葛亮所作，应是附会之说。无论如何，《华阳国志》称，每有中原之刺史、校尉到任，当地豪长家族都要出示这些“诸葛亮”所赐之物。至少这说明，在诸葛亮伐西南夷后，经过三百年，他已在本地成为传说人物。学者认为，这资料中所称的“神龙生夷”，可能便是中国文献所称的“沙壹与九隆”故事^②。《蛮书》中记载，在唐贞元年间，南诏之主曾“献书于剑南节度使韦皋，自言本永昌沙壹（沙壹）之源也”^③。这样的举止，颇似前述当地豪长家族向中原官员呈送、展示诸葛亮所赐“图谱”及他物。在献书之同时，南诏之主也宣称自身源出于“沙壹”（沙壹），这也符合“图谱”中“龙生夷”之内容。因此唐代南诏主对剑南节度使所献“书”，很可能便是此类“图谱”。后面我会再提及此种本地“文类”。

三 佛僧与祖先：《南诏图册》中的大封民国认同

常璩为巴蜀、南中、汉中等地写《华阳国志》，此书可视为华夏南方本土人士的

^① 《华阳国志》卷四《南中志》。

^② 徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，台北：明文书局，1982，页30—31。

^③ 樊绰著，向达校注：《蛮书校注》卷三。

声音。但常璩为蜀人，因此他所描述的“南中”只能代表蜀人（当时也是华夏）对其南方地区的看法。到了唐、宋时期，由于本地南诏（738—902）与大理国（937—1252）之兴，此两国深受中原、吐蕃文化及小乘佛教文化影响，本地社会记忆得借各种文字、图像记忆媒介记录、保存并流传下来。因此我们今日得以见到此时云南的一些本土记忆。在介绍这些“文本”之前，我们还是看看当时的“情境”。

公元 7 世纪，洱海附近形成六个或八个各统于其王的部族群体，称六诏或八诏，“诏”，即为王。后来在今蒙化巍山一带的“蒙舍诏”兼并其余各诏，统一洱海地区，从此开启“蒙氏”之基业。当时唐代中国希望扶植此南方力量以牵制吐蕃，因此在公元 738 年册封其君皮罗阁为“云南王”。皮罗阁之子阁罗凤（752—779）在位时，将六诏分为“十赕”，派官员将领治理，如同行封建领主之制^①。阁罗凤时蒙氏王国常与唐帝国冲突，并曾大败唐军。后来唐王朝为了阻止蒙氏与吐蕃合作，派韦皋为“西川节度使”以经营唐与蒙氏王国的关系。公元 794 年（唐贞元十年），唐王朝劝服其国君异牟寻对唐亲好，册立异牟寻为“南诏”，颁“贞元册南诏印”，并在此设“云南安抚使”，以控制南诏。事实上后来南诏愈来愈壮大，唐帝国不但无法控制该国反受其侵犯。公元 829 年，南诏甚至攻到成都，掳了大量工匠。

南诏由六诏整合而成，六诏又各源于地方大姓豪帅之集结，因此六诏内部一直有潜藏之地方豪长势力。这些大姓豪帅，如自称汉裔的杨氏、段氏，不只盘踞一方，后来也能左右南诏国事。公元 10 世纪初，南诏王室为其权臣郑买嗣所篡，后来杨干贞又灭了郑氏，另立赵善政^②。不久王位又在公元 937 年被段思平夺得，从此蒙氏南诏亡，云南进入大理段氏王朝时期。段氏得以成功，三十七部的支持是个关键。此三十七部分布于云南的东部、北部及贵州西部，因此段氏大理能直接统治的地域可能不大^③。由许多文献看来，自南诏中期以来至大理时期，佛教皆在

^① 木芹：《南诏野史会证》，昆明：云南人民出版社，1990，页 6—9。

^② 此处的杨氏与赵氏家族，可能即为《西洱河风土记》中所称“以杨、李、赵、董为名家”中的“杨、赵”家族。

^③ 木芹：《南诏野史会证》，页 9—10；徐嘉瑞：《大理古代文化史稿》，页 332—339。

本地社会上层流行。后来佛教也流行于民间,元代郭松年《大理行记》中记载,“其俗多尚浮屠”,无论贫富家中都有佛堂,老壮手中都时时数着念珠。《大理行记》中也记载有“点苍山神”之庙,该山号为“中岳”^①,这是另一种地方信仰。

南诏留下的本土历史记忆最重要的应是《南诏图卷》。据学者考据,该图卷原卷应写成于公元898年,今本可能为12—13世纪之重绘本^②。《南诏图卷》由图画卷与文字卷构成。据文字卷内容叙述,此图卷制作之原委是:南诏王(舜化贞)想要探求阿嵯耶观音之圣迹,于是派人到各地寻访。后来,各地官府都发现并呈报一些观音的神圣事迹。因此南诏王命人画下,并记下这些阿嵯耶观音之神圣事迹。

此图卷之图文内容略如下述,由于其事繁复,我将之归纳为以下几点:(一)将军张乐进求与兴宗王(逻盛炎)共同祭天于铁柱侧,柱头的鸟飞到兴宗王臂上,又有一犬生于奇王(细奴逻,兴宗王之父)之家,这些以及其他一些灵异事件使兴宗王兵强国盛。(二)叙述一梵僧在奇王家乞食,奇王之妻“浔弥脚”与兴宗王之妻“梦讳”奉之甚恭。后来僧人化去,留下一些圣迹,如象、马、牛之踪迹及其衣冠。(三)梵僧出现在“南开郡”,被村民追杀、肢解、火烧,被抛入水中后又复活,在此他也留下一些圣物,其钵盂、锡杖被置于尤于山上,靴变为石在穷石村中。(四)此梵僧出开南羌浮山顶,后遇到“普苴诺苴”大首领、“出和泥”大首领,受到他们礼拜。(五)圣僧至“忙道”大首领地界,化作一老人,要民众为其塑铜像,于是有铸作之圣像置于山上。(六)后来经一梵僧指点,大家才知道以上圣僧皆是阿嵯耶观音的化身。阿嵯耶观音之故事到此为止。

后面,图卷文字说明南诏王(舜化贞)到处访求圣人之迹的原委,以及叙述其命人探求南诏圣教起源,及最后编成此《图册》流传之经过,接着是编写此《图册》之南诏臣下的后语。文称,每年二月十八日祭此阿嵯耶观音。又称,西洱河有河神金螺与金鱼,被蒙蛇缠绕,祭此河神以息灾难。接着说明,南诏王如何崇敬阿嵯耶观音,称他为“建国圣源阿嵯耶观音”,以及复述南诏王下令探求圣教

^① 郭松年:《大理行记》,《云南史料丛刊》第三卷,昆明:云南大学出版社,1998,页133。

^② 李霖灿:《南诏大理国新资料的综合研究》,台北:中研院民族学研究所,1967,页40—51。

人国起源之情事，及此《图册》编成之原委。

文字卷中以下这一段叙事，流露此文本创作的另一些背景——也就是以佛教立国之南诏，欲寻求一种本土认同之情境：

敕，大封民国圣教兴行，其来有上，或从胡、梵而至，或于蕃、汉而来。奕代相传，敬仰无异。因以兵马强盛，王业克昌。万姓无妖札之灾，五谷有丰盈之瑞。然而，朕以童幼，未博古今，虽典教而入邦，未知何圣为始。誓欲加以供养，图像流形，今世后身，除灾致福。因问儒、释、耆老之辈，通古辨今之流，莫隐知闻，速宜进奏。

这段文字，是下令制此《图册》者南诏王舜化贞自述之创作原委。此段文本叙述本国之王业昌盛、社会安足，皆因“圣教”在此盛行。传圣教于此的，或来自西域，或来自印度，或来自吐蕃，或来自中原。南诏王希望能知道，到底是何方圣者最早将佛法传入本国。因此他令有学问的臣属们研究出个结果，将此“起源”圣佛当作本国至高的神圣供奉，并将其事图画流传。后来，据此文献称，主其事之臣下们便采《巍山起因》、《铁柱记》、《西洱河》、《张氏国史》等书之记载以及各地民间呈报之圣迹，写成此图卷中的故事。此段文本显示，在南诏帝的认知中，本地圣教多由“胡、梵、蕃、汉”这些外地、外族中传来，这些也代表“南诏”居于各方核心文化势力边缘之情境。因此考察“圣源”，相当于一种本土起源建构。

在此段文本之前，另有一段文字，清楚地说明这“探求”是要建立一“本土起源”，而非其他外地，尤其非唐帝国。此段文本大意是说，全义四年(819)南诏使臣在益州遇见一唐人和尚。该和尚称，你们云南自有圣人到你那儿授入佛法，我们大唐说是“玄奘”，其实并不是，玄奘在贞观三年(629)到西域取经，十九年(645)归京都，而奇王在贞观三年才出生，玄奘怎可能授佛法予奇王父子？更何况玄奘也未路经云南。该文本又称，保和二年(825)有一西域僧人来南诏国都，他问道，“西域莲花部尊阿嵯耶观音”曾来到此国，现在究竟在哪儿？于是

“大封民”才知道阿嵯耶观音曾亲身来本国授佛法^①。此段文本中，作者通过一唐人和尚之口否定“圣源”来自于唐，以此强调本地“圣源”之特质。此更表示南诏国王欲借寻找“圣源”，以建立或强调“大封民国”本土性之意图。更值得注意的是，以上《南诏图册》文字卷之两段文本中，都提及“大封民国”及“大封民”。据中国文献记载，在帝舜化贞的父亲帝隆舜在位时，改国名为“大封人”（大封民）^②。此新订国名，也有强调此为本地“封民”之国的意思。“阿嵯耶观音”在此图册之末，又被称作“建国圣源”，明白披露其被奉作大封民国“起源”此一含意。

如前所言，《南诏图册》之图与文，表达当时南诏统治者欲建立一“本土起源”的期望。此“起源”与前面我所称的“根基历史”中的“起源”一样，都以强调共同“根源”来凝聚一个认同群体。“大封民”之寻找“圣源”，也如“高丽国人”在本土认同中期望找到一本土起源。不同的是，高丽史家找寻的是一个“英雄祖先”，而佛教化的南诏君主找寻的则是一“英雄神佛”——后者，“血缘”传承被“佛法”传承取代，“后裔”群体成为受佛法所化的“信徒”群体。此情境之别，表现在文本上的则是：“英雄祖先”在各处留下他的“子裔”，“圣源”梵僧则在各处留下他的圣迹（如衣物、禅杖等）。最后，在此文字卷中南诏国王令曰，“誓欲加以供养，图像流行”。他希望将阿嵯耶观音在南诏各处留下圣迹之事以图画流传，也显示其推广此“起源”记忆于国人，以凝聚南诏“大封民国之人”的意图。

此图卷故事情节拼凑之痕随处可见。显然这是由于，如作者们称，他们参考《巍山起因》、《铁柱记》、《西洱河》、《张氏国史》等书写成本图册。事实上，作者们凑合各书之神异故事，将之串在一起的则是阿嵯耶观音所化圣僧之“英雄游历记”。这一点，也如高丽之《三国史记》作者金富轼，结合众说以合成高句丽之祖源一样。在高丽时期以前，辽东与北朝鲜地区经常处于多元族群、多元政治势力相抗衡的情况下，云南地区也是如此。甚至在南诏政权成立后，各地大

^① 《南诏图册》（及文字卷），见李霖灿：《南诏大理国新资料的综合研究》。

^② 《新唐书·南蛮传》。学者指出，此处之“大封人”原应为“大封民”，因避唐太宗李世民之讳而改为“大封人”，见尤中：《僰古通记浅述校注》，页 26。

首领、大将军形同割据军阀。因此，这些探索、书写“根源”之活动及合本土诸传说为一之叙事，其产生之情境似乎皆为在多元分立中寻求一体之本土认同。

以上图卷所显示的圣教起源，代表南诏及大理时期以一种特定“文类”（图卷）书写、传播的“历史”；图卷中，沙壹、庄蹻皆无一席之地。然而在某些场合，尤其是面对中国官员的场合，南诏之主似乎也自称“沙壹”之后。前面我曾提及，《蛮书》中记载，唐代南诏统治者曾献“书”给中国剑南节度使韦皋，并自称是“沙壹”（沙壹）的后代。看来这“书”中所写并非是上述之“建国圣源”，而是南诏统治家族自身与“沙壹”有关的家族源始。

四 大理王朝至明清时期的白人与九隆族

无论如何，就包括云南、贵州及广西、四川一部分的整个西南地区来说，各地社会之人类生态、族群及社会阶序区分都极为多元、复杂，因此其社会历史记忆也应是极为多元、复杂。我们所能见到的，只是其中的核心社会（如南诏与大理之王室、贵族），借由汉文字及相关图像所流传的记忆与认同而已。《南诏图册》所表现的“大封民”认同如此，以下在这一节中我要介绍的，明清时期许多本地汉文文献中的“白人”认同也是如此。更明确地说，它们都代表主要居住在今日洱海、滇池一带，特别以大理附近为中心的南诏、大理统治阶层及其后裔之记忆与认同。

南诏之后，公元 937 年进入段氏大理国时期。公元 1251 年，大理国亡于蒙古之元军。元朝仍敕令段氏为总管，代朝廷治理此疆土，这也就是所谓“十二总管时期”（1257—1382）。公元 1382 年，明军攻下大理，才完全结束段氏政权。虽如此，在明清时期段氏仍是洱海地区的名家大族。

关于段氏之祖先源流，有许多不同的说法。元代本地一段姓土官的墓铭记载：“威王使蹻伐滇，既克，又会秦灭楚，蹻遂留王滇池，以众分为五将……段氏其一也。”^①这个墓主段璡是大理段氏家族之人，可以说，至少有部分段氏在元代

^① 《故理阳寨长官司案牍段璡墓铭并序》，见张锡禄：《南诏与白族文化》，北京：华夏出版社，1991，页 110。

自称为“庄蹻”所率兵将之后。

另外,关于段氏始祖有一本土传说,称段氏先祖为“三灵白帝”及一神异女子“白姐”所生。据清初云南僧人寂裕所著《白国因由》称,“段思平者,三灵之子也,《白古通》云……”,接着他引《白古通》叙述道:一梅树结李,愈长愈大,后来果子落下来,里面生出一女子。一对夫妻收养了她,将之抚养长大。后来“三灵白帝”与她成婚,生下段思平、段思良。这个“三灵白帝”,便是本地“三灵庙”所祀之“三灵”^①。

《白古通》是一约成于宋元间,以“白文”书写的本地著作。此书又写作《僰古通》,原书早已亡佚。在明代至清初时期,云南大理地区许多本地著作都常称其部分内容引自《白古通》。如前述《白国因由》一书,为清初本地圣元寺僧人寂裕根据寺中隔扇上配有文字之图绘以汉文写成。寂裕称,“虽未见僰古通,而大概不外于斯”^②。可见他认为该寺隔扇上之图绘内容与《白古通》相去不远。

据明景泰元年(1450)所撰之《三灵庙碑记》所载,三灵神的来历为:根据“白史”,唐天宝年间南诏王阁罗凤之时,出现了这三位神灵。其一为吐蕃酋长,一为唐大将,另一为南诏阁罗凤偏妃之子。三将共同举兵打南诏,后来兵败被杀。三将死后,他们托梦要人们为其立庙。庙成,从此三将之灵保佑地方。至南诏王异牟寻时,王追封他们为“元祖重光鼎祚皇帝”、“圣德兴邦皇帝”、“镇子景福灵帝”。若干年后,庙旁一老人无后嗣,他向神祝祷。后来他种的一株李树结了一个大果子,果子坠地而生一女子,她便是“白姐”。该碑记续道,“白姐”为南诏清平官段宝珑的夫人。有一天她到河边洗濯,在水边触及一段木头而受孕^③,这段木头乃是“元祖重光”所化的龙。白姐与龙所生,便是段思平、段思良等大理王^④。

^① 《白国因由》11.167。另外,生段氏的“白姐阿妹”又见于一明代正统六年(1441)之《故处士杨公同妻墓志铭》中。此时上距段氏之亡(1382)不远,因此学者认为“白姐”应是大理时期传下来的段氏祖源传说。见徐嘉瑞:《大理古代文化史稿》,页320—321。

^② 《白国因由》,《中国少数民族古籍集成》卷八七,成都:四川人民出版社,2002。

^③ 白姐“触木生子”,显然是“沙壹故事”的翻版。成于清代的《僰古通记浅述》一书,未提及李树生“白姐”之说,但称段思平、思良之母“触木有孕”而生下他们。

^④ 《三灵庙记》,见《大理丛书·金石篇》第十册,页49。

这是非常具有深意的一个民间传说。该碑文称，这故事是根据“白史”，此“白史”指的应仍是《白古通》。将吐蕃酋长、唐大将与南诏王庶子，三者合一之神灵作为大理段氏父系祖源，又将带有本土符记“白”的神异女子作为其母系祖源——这样的书写，强调“段氏”王权及其神圣性来自于多方核心势力之汇集，同时也展现其挣扎于此多方核心权威边缘之情境。白姐“触及龙所化浮木而生子”此一情节，又显然取自于表述“本地起源”的“沙壹与九隆”记忆。因而此混杂多种起源的叙事，也是我所称的“边缘文本”，反映当时本地知识精英处于多元边缘中的处境与认同。

明代段氏的另一个“祖源”，是溯及观音由天竺带来或在此得佛法的“阿咤力”（灌顶僧）之一。刻写于明正统三年（1438）的一墓志铭称，墓主段恭的祖先，“世居邓川源保之市坪。按《郡志》：唐贞观时，观音大士自西域来建大理，以金仙氏之口化人为善。摩顶蒙氏，以主斯土。摄受段陁超等七人为阿咤力灌顶僧……陁超即公始祖也”^①。观音来此“摩顶蒙氏，以主斯土”，指的应是《南诏图册》中所称，观音所化“圣僧”授佛法于蒙氏之祖细奴逻（奇王）之事。

明代前期，洱海地区许多大姓家族的墓志中，都宣称其祖先为南诏时期之阿咤力（灌顶僧）。除了前述的段姓之祖外，还有杨姓。如《故宝瓶长老墓志铭》所载：“宝瓶讳德，字守仁，姓杨氏，世居喜睑。稽郡志，唐贞观时，观音自西域建此土国，号大理，化人为善，摄受杨法律等七人为咤力灌顶僧。”^②这样的祖源记忆，显示《南诏图册》中奉观音为“建国圣源”之叙事，其文本作为一种社会记忆也造成一种“情境”，那便是洱海地区各大姓皆将其祖先依附于此“起源”。

以上提及的几部文献，如《白古通》、《白国因由》、《僰古通记浅述》、《纪古滇说原集》以及洱海地区之碑文墓志，等等，在描述云南之史地人物时都提及一本土符记，“僰”或“白”——其祖称“白姐”，其史称“白古通”，地为“白国”，人为“白

^① 《故老人段公墓志铭》，见张锡禄：《南诏与白族文化》，页 192。

^② 《故老人段公墓志铭》，见张锡禄：《南诏与白族文化》，页 141。

人”，其神又称“三灵白帝”^①。以上文献似皆出于云南本地人士之手，说明至少在明代初期以来，“白人”在本地也成为某一人群的自称^②。以上这些文献中，最常被提及的一个“僰人”（白人）起源故事，是一个混合阿育王、沙壹与九隆弟兄、细奴逻，及庄蹻等英雄主题之多种版本叙事。这些著作之作者，大多称此一白人起源故事引自于《白古通》^③。

较早的《纪古滇说原集》，据称是元代张道宗所撰。张道宗在此书之后自署为“滇民”，书中又多记载、誉扬张仁果、张乐进求等人之事迹，因此很可能他便是此张姓家族之人。该文叙述之古滇历史略录如下：（一）阿育王的三个儿子为了追一匹神马而到了滇，其舅父为了追他们也到了此地。（二）蒙迦独妻摩梨羌，也就是沙一（壹），触浮木而得孕生十子。沉木化为龙，九子皆惊走。唯幼子独留，龙父舔他，这幼子便是“习农乐”。其弟兄们推他为王，主牢哀山。他们与“奴波息”的十个女儿成婚。（三）因有人要害“习农乐”，所以他奔往“巍山之野”，在此教民耕种，人们尊他为王。（四）有梵僧自天竺来，到“习农乐”家乞食，“习农乐”与其妻勤于供奉，因而僧人告诉他们其后人将世代在此为王。（五）大将军“张乐进求”招集各地首领相会，共同祭于铁柱旁，此时凤凰飞至“习农乐”肩上，大家都为此神异叹服，尊他为哀牢王。接着，该文又复述及厘清由阿育王之三子、庄蹻、张氏豪族至习农乐的传承关系。（六）阿育王的三个儿子，在此各主其山。后来庄蹻出征来此，作了滇国之君。阿育王的儿子及其舅父之后裔，于是与庄蹻兵丁及诸夷杂处。（七）庄蹻作滇王，但他崇佛，迁居白崖、鹤拓、浪

^① 方国瑜早已有类似之说，见其所著《白族的形成》，转引自木芹：《南诏野史会证》，页 128。

^② 原在云南祥云水目寺之大理《渊公塔碑》，碑文中有“渊公随缘白地”之语，可见在大理时期，当地人也称本土为“白地”。更早，《南诏图册》中南诏自称之国名为“大封民国”。有些学者认为“封”、“帮”古音相同，而“帮”与“僰”、“白”是同声字，因此认为“大封民”即为“大白民”之意。见尤中：《僰古通记浅述校注》，页 26。唐代以来，中国文献即常称洱海一带之土著为“白蛮”，其国有“白子国”，“僰人”、“僰夷”在中国文献中出现得更早、更普遍。由于双方社会历史记忆之长期交流，我们不可能辨别白人、白地、白国原来便是本土自称之词，或是本地知识精英得之于中国。

^③ 或称《僰古记》、《僰古通记》或《僰古通》。

穹。后来大家推张仁果为新滇王。仁果由白崖发迹，故国号称白。（八）唐代，张仁果三十三代孙“张乐进求”因祭铁柱时见凤凰飞至“习农乐”肩上，所以让位于哀牢王之孙。王以“蒙”为国号，此便是蒙氏十三王之鼻祖。（九）蒙氏追封阿育王之三子，谥帝号，并封为名山之神^①。

显然，这是一个混合多种“历史”的叙事，其内容结合三种“英雄徙边记”叙事——阿育王之子、庄蹻、习农乐等“英雄祖先”之历史。“阿育王之子”是一个起源，以表示本地人的宗教本质；后来取代庄蹻后裔而成为滇王的张仁果，似也出于此人群。“沙一”（沙壹）与其十个儿子又是一个起源，说明本地多元族群（十个弟兄之后）的由来，以及其中的核心主体南诏蒙氏家族（习农乐之后）的起源。“庄蹻”也是一起源，以此诠释本地较汉化之族群的起源。这个文本也采纳《南诏图册》中的梵僧与细奴逻（习农乐）故事，并将“沙一”故事中得龙父宠爱的“九隆”变为“习农乐”，以将这两段故事衔接在一起。整篇文本先提及阿育王之子，又提及庄蹻、习农乐等立国英雄，以及习农乐受观音祝福等事，这样的叙事强调本地政治、宗教二元为一的特性。在此文本中，阿育王之三子及其舅后来被南诏王封为几个名山之神，并谥以帝号，也传达同样讯息。不仅如此，阿育王之三子及其舅受封为“碧鸡山主”等，也是在宗教上糅合佛教与本地山神信仰。

这个“历史”叙事中所表现的混合性尚不止如此。此“历史”以华夏之历史时间、空间与史事为架构。如其文起始为：“古滇，始在唐虞而前，渐渐有野人授土号，法外君长。唐分命仲宅，西曰昧谷。虞导黑水，至于三危，入于南海……”这是将本地置于华夏之时间与空间起始之中。此文又记载，周宣王在位时，阿育王之三子来此，汉代张騫受命封张仁果为滇主，唐封张乐进求为云南王，以及王莽发兵击益州、诸葛亮南征等事。这是同时强调中原与本地“顺则封，逆则讨”的关系。即使如此，作者只是在叙事间强调本地为华夏之历史空间的一部分，以“三危”、“黑水”等空间符号表示本地居于华夏边缘的本质；在血缘与文化

^① 张道宗：《纪古滇说原集》，台北：正中书局，1981。

上,作者仍强调本地之沙一(壹)或阿育王根源,或透过沙一、阿育王与庄蹻等符号,将本地、西方佛法世界、北方汉帝国等源流混而为一。

最后,虽然如前所言,此文本内容结合三种“英雄徙边记”叙事,应是“英雄祖先历史心性”产物,但其中也有“弟兄祖先历史心性”之叙事痕迹。如阿育王的三个儿子,这是三个弟兄,如沙壹的十个儿子,十个弟兄。这些叙事符号似乎也表述各神庙、神山之信徒群体间以及各地方族群间,皆有如“弟兄”般的对等结合、区分与对抗关系。

在《白国因由》中,并非阿育王的三个儿子追马来此,后来被封为神,而是阿育王将他的三个儿子之一——骠信苴,封在白国这个地方;他就是张仁果、张乐进求等人的祖先。关于“茉莉羌”(摩梨羌)之记载,则与以上《纪古滇说原集》之情节——由蒙迦独之妻摩梨羌触浮木得孕生十子,到凤凰飞至“习农乐”肩上——大致相同。不同的是,在《白国因由》中,茉莉羌与神龙生下九子,而非十子。也没有他们与“奴波息”的女儿们成婚的情节,而是八个儿子随龙父升天,只留下将成为白国之祖的“细擎罗”。如前所言,《白国因由》为清初云南圣元寺住持寂裕所作。成书虽晚,但寂裕是根据该寺隔扇上的图文写成这一著作,而此隔扇上的故事又是根据《白古通》所绘。因此,它应较接近于《白古通》中所述,而且《白国因由》一书自“细擎罗”逃往巍山,在此耕地而遇见观音化身梵僧,以及此梵僧到处行走渡人之情节,皆与更早的著作《南诏图册》文字卷所述大同小异。因此我们或许可以说,《南诏图册》、《白古通》、圣元寺隔扇之图文与《白国因由》应是一脉相承的文本。值得注意的是,在《白国因由》之文本中,阿育王之子及龙生子故事中的“弟兄祖先”情节皆不见了——阿育王只封一个儿子“骠信苴”在此,而“细擎罗”(习农乐)的兄长们也随龙父升天。

汉代以来传述的“沙壹”故事,其叙事中有一个重要因素,便是“九隆弟兄们”繁衍了许多后代。此“弟兄祖先故事”说明本地各族群的由来及其对等而不相统属的关系。此显示,“弟兄祖先历史心性”可能普遍潜藏于本地社会文化之中。事实上,明清时期云南士人所写的本土历史中,“弟兄祖先历史”叙事非常

普遍。如明代万历年间昆明人倪辂所作《南诏野史》^①，其中关于云南及邻近诸地域人群的起源，该书称：

云南古荒服。《白古记》：三白王之后，西天摩竭国阿育王第三子牒苴低娶次蒙亏为妻，生低蒙苴。苴生九子，名九龙氏。长子阿辅罗，即十六国之祖。次子蒙苴兼，即土蕃国之祖。三子蒙苴诺，即汉人之祖。四子蒙苴受，即东蛮之祖。五子蒙苴笃生十三子，五贤七圣，蒙氏之祖。六子蒙苴托，居狮子之国。七子蒙苴林，即交趾国之祖。八子蒙苴颂，白崖张乐进求之祖。九子蒙苴阙，白夷之祖。^②

在此“历史”起源上，作者引《白古记》，以阿育王第三子及其妻生子九龙氏为起始，然后称此“九弟兄”分别为吐蕃、汉、古印度（以十六国为代表）、南诏蒙氏、白崖张氏、白夷（摆夷）等人群之祖。这个“历史”叙事，以一个“弟兄祖先历史”表述作者心目中云南及周邻地区各族群的对等关系。《南诏野史》作者在此段文字之后，接着写下如下按语：

按：《哀牢夷传》，古有妇名沙壹。因捕鱼触一沉木，感而生十子。后木化为龙，九子惊走，一子背坐，名曰九隆。又云，哀牢有一妇，名奴波息，生十女，九隆兄弟各娶之，立为十姓：董、洪、段、施、何、王、张、杨、李、赵。九龙死，子孙繁衍，各据一方，而南诏出焉，故诸葛亮为其图也。^③

由此看来，他认为《白古记》中之“沙壹故事”出于《后汉书》之《哀牢夷传》。然而在《哀牢夷传》中九隆十弟兄各自娶妻之情节后，他又引述了另一个说法，称董、洪、段、施、何、王、张、杨、李、赵等十姓家族是此“十弟兄祖先”的后裔。这十姓，都是大理国时期或更早以来洱海附近的诸大姓。以上倪辂无论是在文中

^① 见方国瑜：《南诏野史·概说》，《云南史料丛刊》第四卷，页 765—770。

^② 木芹：《南诏野史会证》，《南诏历代源流》，页 17—18。

^③ 木芹：《南诏野史会证》，《南诏历代源流》，页 17—18。引文中之“九龙”据淡生堂本改为“九隆”。原文“诸葛亮为其国也”，“国”应为“图”之误。

引《白古记》，或是在按语中引《哀牢夷传》，最后都将它们写成典型的“弟兄祖先历史”——前者以“历史”说明南诏（蒙氏）与天竺（十六国）、吐蕃、汉人等的对等关系；后者以“历史”说明南诏大理国以来，大理附近各大姓间的对等关系。两者都是“弟兄祖先历史心性”下产生的“历史”。

明清之时，又有一书名为《僰古通记浅述》，由书名看来，它是根据《白古通》改写而成。在其中，有关“僰人”（白人）与“六诏”祖先起源之记载如下：

僰人之初，有骡苴低者，其子低牟苴，居永昌哀牢山麓。其妇曰沙壻，浣絮水中，触一沉木，若有感焉。因娠，生九男。后沉木化为龙，众子皆惊走，季子背龙而坐。龙舔其背，故号九隆族。一曰牟苴罗，二曰牟苴兼，三曰牟苴诺，四曰牟苴将，五曰牟苴笃，六曰牟苴托，七曰牟苴林，八曰牟苴颂，九曰牟苴闪。当是时，邻有一夫妇生九女，九隆各娶之。于是种类滋长，支苗繁衍，各据土地，散居山谷，分为九十九部，其酋有六，号曰六诏焉。

以上故事中没有“阿育王的王子”之情节，却将“低牟苴”与“沙壻”（沙壹）结为夫妻。九隆族之“九弟兄”各有其名，他们不是广大的汉人、吐蕃与蒙氏之祖，也不是大理附近有汉姓的几个大家族之祖，而是散居山谷的六诏各部族之祖。这仍是以一“弟兄祖先故事”凝聚“九隆族”本地族群之历史叙事。“九十九部”代表族群众多之意。

在此段文字后，《僰古通记浅述》接着叙述，“周显王”时周王派遣他的弟弟庄蹻远征西南，后来庄蹻就留在此建立滇国，与僰人国和好相通。将文献记忆中的“楚国将军”或“楚庄王苗裔”，书写为“周王的弟兄”，表露作者——在“弟兄祖先历史”叙事结构下——提高“庄蹻”历史地位的意图。关于南诏王室蒙氏之祖先起源，《僰古通记浅述》称，唐太宗时有九隆族第五族牟苴笃的三十六代孙细奴罗，其母摩利羌在龙池边洗衣，有感而受孕，生九子，八子皆随龙父升天，唯细奴罗留下，后来成为六诏蒙氏之祖。这是将沙壹故事与摩利羌故事分离，前者说明所有“僰人”的来源，后者说明南诏“蒙氏”的来源。后者虽然也有“弟兄祖先故事”之形式，然而八子随龙父升天惟细奴罗成为南诏之开创英雄，这已是

“英雄祖先历史”之叙事了。

由本地洱海大理一带明清墓志铭，可略见本地大姓家族认同之变迁，表现于上述“灌顶僧”、“蒙氏南诏”与“九隆”等记忆在墓志铭中的变化。大约由元末明初到15世纪中期，大理附近各家族都倾向于在墓志铭中吹嘘祖先为观音带来的“灌顶僧”，或强调祖先出自某密法高深的僧人，或出于蒙氏或段氏政权下的高官。然而约从此时期之末起，大理附近的大姓人家开始自称“九隆族”，同时渐少提及祖先之密僧背景及与南诏大理之关系。无论是称祖先为“密祖”或出自“九隆”，都有一部分家族开始受中原姓谱记忆影响，借着“姓”与“地望”与华夏巨族联系在一起。如自称是李畔富（七师之一）后裔者，也自称是“陇西宗支”；自称为“九隆族”的张姓家族，说是出自清河张氏。杨姓，自称为“九隆族”，也自称是弘农杨姓^①。陇西李、清河张、弘农杨，都是中原谱系记忆中支系繁多的大姓族。

到了16世纪中叶以后，宣称祖先为“密祖”及南诏、大理时期高官，或称出于“九隆族”之风气渐消失，大部分墓志中提及的都是在元、明时期有功名、官职的祖先。清初以降，大理附近墓志中便出现许多祖籍为南京、江西的家族。这个现象及其背景，在清乾隆年间师范所著《滇系》一书中有深刻描述。他称，明王朝以军事征服本地后，“在官之典籍，在野之简编，全付之一炬”；加上明、清政府曾迁外省富户至滇，所以土著家族皆称，“我来自江南”，“我来自南京”^②。师范为大理附近之弥渡人，以上叙述显示他对此现象之感慨。据研究本地墓铭、族谱的学者称，本地各大姓早期谱牒上没有南京人、江南人之说，清初此说才在各姓家谱中出现^③。

五 庄蹕复出于“方志”之中

在以上几部明、清滇人的本土历史著作中，我们可以看出，虽然作者们引述

^① 《杨善士正字墓志铭》(1462)；《故大掾李公同室李氏墓志铭》(1452)；《故居士张公墓志铭》(1426)，以上均见于《大理丛书·金石篇》第十册。

^② 师范：《滇系》，《典故系六》。

^③ 张锡禄：《南诏与白族文化》，页79—80。

《白古记》时流露着强烈的本土“白人”或“滇民”认同,但这些作者皆具深厚的中国经史学养,因此他们也难免受中国典范观点之文类、文献记忆影响。更重要的是,此时云南已入大明版图,这个政治社会“情境”使得在此情境中的个人易接受与“情境”相应合的“文本”。如前述倪辂之《南诏野史》中称,“云南古荒服”。根据《尚书·禹贡》篇,“荒服”是指“九州”边远之地。倪辂在书写中将本地置于“荒服”,也就是承认本地居于华夏空间边缘地位。倪辂此书称为“野史”,也显示在云南入于大明版图后,本土“历史”也落入历史记忆边缘。

明代以来进入云南的华夏文人,在传播这些典范历史记忆上有相当贡献。特别是获罪受贬于云南的四川人杨慎,在此留居三十余年,对云南本地土人的影响相当深远。他在云南常与当地士人来往酬和,并注意搜集地方文史资料。杨慎编著《滇载记》便是把《白古记》中的本地历史“稍为删正,令其可读”,然而就在这“删正”中,不仅许多本地传说逸失,华夏之“典范”历史思考及其中蕴含的华夏中心主义偏见也借此传布。以书名来说,“载记”是中国正史文类中的一种次文类,专记载“僭伪”政权之人物传记。姜龙(直隶人)为本书所作“序”中,解释此书为何称“载记”。他称,早先南诏这些君主自己就称起王来,所以应视之为历史上的“偏安”政权,将它们的历史当作“载记”。将本土历史叙事视为中国历史文类中的“载记”,也显示编者的华夏正统观。在此书内容中,更处处可见杨慎的华夏偏见。如他称九隆弟兄之裔,“支裔蔓衍,窃据土地”;又称“夷裔盗名号,互起灭,若蜂蚁然……于今列箐落而郡县之,驯鱗介而衣裳之”。此皆表现其对土著的鄙夷。

在前面数章中我曾提及,中国“方志”是让“地方郡县”成为“帝国整体”一部分的文类,同时也是“本地为帝国一部分”此一现实本相(reality)的文本表征(representation)。因此在云南进入中国版图后,明清时期出现多部关于云南的方志书。这些方志中,几乎是毫无例外的,皆强调“庄蹠王滇”记忆。如编于明景泰六年(1456)的《景泰云南图经志书》,为江西庐陵人陈文所纂。在该书对云南府“建置沿革”——也就是历史——的叙述中,他称,“云南古西夷靡莫之属,其君长以十

数，而滇最大，以地有滇池故为名也。春秋战国时，楚顷襄王遣弟庄蹻略地黔中，西至滇池……蹻遂王滇，号滇国”^①。江西豫章人周季风纂修的《正德云南志》（约成于 1510），叙述云南之“建置沿革”。他称，“云南，唐虞为南交、昧谷之交，梁州之域。天文井、鬼分野”。这是在空间书写上，将本地视为华夏空间的一部分。接着，“周以前为檄外西南夷，靡莫之地。楚庄蹻略地至滇池，因王其地，号滇国”。这是以庄蹻王滇记忆来说明本地很早便曾为华夏所征服^②。

在“方志”之外的明、清士人著述中，我们同样可见本地历史记忆如何渐被边缘化，以及新的历史记忆如何将云南纳入华夏之内。明末，福建长乐人谢肇淛作《滇略》。薛承教为该书所作“序”中称，《白古通记》等本土典籍“皆以其臆创之文字，傅其蛮𫛩之方音，学士大夫鲜能通之，询之间里耆民千百不一二谙也”；此为将本地之文本记忆边缘化。同时，“间里耆民千百不一二谙也”，显示这些历史记忆也逐渐在地方上被遗失。在《滇略》叙事之始，作者称“三皇之世，地过日表，夏、商盛时，朝者万国。滇虽远檄，亦荒服之内臣也”；这是将滇纳入中国政治结构之边缘。该文又称，“云南古梁州域，徼外西南夷所居也。颛顼建九州，其西南为梁州；《禹贡》：华阳黑水为梁州，其地曰百濮，以西南有百国名之”；这是将滇纳入华夏空间结构之边缘。“周武王伐纣，濮人与焉。春秋时楚叔熊逃于濮，始属楚。楚威王遣庄蹻略地至滇，会有秦师，道绝，遂王之”^③；此为将滇纳入华夏之“英雄祖先历史”之内。两个“英雄”（楚国的叔熊与庄蹻）徙于边疆的叙事，使得本地成为华夏历史之边缘。由以上有关滇之历史叙事，可知明清作者倾向于在华夏文献中找出更多、更久远的历史记忆，来说明滇长久以来便隶属于华夏。虽如此，“庄蹻王滇”仍被许多学者视为较可信的历史之始。如浙江临海人冯苏著《滇考》（约成于 1662）中，作者便明白指出，“考滇事者当自庄蹻始”。

此时，云南本地土人如何看待本土历史以及华夏所强调的典范历史？我们由

^① 陈文纂：《景泰云南图经志书》，收于方国瑜主编：《云南史料丛刊》第六卷，页 4。

^② 周季风纂：《正德云南志》，收于方国瑜主编：《云南史料丛刊》第六卷，页 106。

^③ 谢肇淛：《滇略》，收于方国瑜主编：《云南史料丛刊》第六卷，页 662—663。

明清时期许多本地作者皆引《白古通记》来看，他们早先似曾以《白古通记》中的阿育王、沙壹、九隆、摩莉羌等英雄祖先记忆来抗拒华夏典范历史。而且，更有意义的是，各人所引《白古通记》的内容有相当差别，显示称其文本引自《白古通记》很可能是一个托词，目的只在表示其说有本地“典范”可循。虽然如此，如前所言，华夏典范历史记忆以及“云南”此时在“皇舆”之内，这些“知识”(knowledge)与“权力”(politics)现实本相，也是本地士人无法逃避的。我们可以再举一例。

清朝浪穹(云南洱源)人王崧，曾受征召入云南省志局，负责纂修《云南通志》。已编成七志后，他因与巡抚伊里布以及其他编纂者不合，愤而携稿离去。后来此稿为其同里杜允中，于1829年在大理以《道光云南志钞》之名刊刻出版。在此著作中，作者表现其既接受华夏典范历史，又难舍本土历史记忆之情怀。如在描述云南省时，他称，“云南府为省会，东北至京师八千二百里。其地当唐虞为南交、昧谷之交，夏、商为梁州檄外……战国时，楚庄蹻略地西至滇池，归报道绝，自王其地”^①。这是将本地纳入华夏空间与历史之中。他称，“楚、蜀、滇、黔，于古为西南外檄，荒诞之事尤多”，他举蚕丛、杜宇、竹王，以及高辛氏与盘瓠等故事为例，并称“蛮夷之王侯君长，其兴也大率类此”^②。看来是接受典范之华夏中心观点，将滇视为蛮夷之域。然而在他所举的“荒诞”例子中，却无沙壹、九隆、阿育王之子等故事。这是因为，他不但未将这些本地传说视为“荒诞之事”，而且还将它们写入本书的“世家”之中。

据作者称，他“爰稽正史，参以杂说，取其近是者述为世家”。他的确是依循此原则，采各种本土著作所载史事，编入《史记》、《后汉书》等典籍之叙事，汇集成本书各篇“世家”。其中，第一则便是《滇世家》。文称，“滇王者，故楚将军庄蹻之后也。楚有两庄蹻：一庄王时为大盗，一顷襄王时为将军。为将军者，其后称王于滇”^③。在此书写中，作者刻意厘清此“庄蹻”并非楚之大盗“庄蹻”。“世

^① 王崧：《道光云南志钞》，收于方国瑜主编：《云南史料丛刊》第十一卷，页406。

^② 王崧：《道光云南志钞》，收于方国瑜主编：《云南史料丛刊》第十一卷，页476。

^③ 同上，页479。

家”篇中还有《夜郎世家》、《白蛮世家》、《九隆世家》等。我们知道，“世家”是“正史”文类中的一种次文类，在明清方志中出现“世家”是相当罕见的。由此亦可见王崧在本土认同下，以及在华夏与滇两者之叙事文化中，不只选择材料以组成文本，更选择特定文类来表述这些历史记忆。这些不合“典范”的方志内容与文类，可能是王崧不能见容于其他编纂者的部分原因。然而在他离开省志局后，此书稿几乎立刻便在大理刊行，此或表示王崧及其乡亲不愿此书稿之论述受压抑、淹没^①，也表示其论述在大理能得到一定的欣赏与支持。

在本章中，我用了较多的篇幅来说明，汉代到明清“西南夷”或“云南”知识精英如何回应中国文献记载中的“庄蹻”及“沙壹、九隆”记忆。南诏之主曾对唐代中国官员自称“沙壹”之后，《南诏图卷》作者以阿嵯耶观音为“建国圣源”，各种引《白古记》的本地图书以阿育王之子、九隆、沙壹及其十子等为西南各人群祖源。我尝试诠释这样复杂、多元的起源记忆。所谓“诠释”是指，试图理解人们在何种情境、意图与情感下产生这些多元文本表征。大致而言，由南诏、大理时期以来至于明代，“庄蹻”在本地社会记忆中多受人们忽略。“阿育王之子”与“沙壹”、“九隆”、“细擎罗”等，是本地知识精英本土历史建构中的主要英雄。“庄蹻”或完全不见于这些“历史”中，或只是被略提及。唐代南诏王族及其汉人僚属，应熟知“庄蹻王滇”故事。然而面对大唐官员，他们选择自称“沙壹”之后，而非攀附“庄蹻”为祖源，显示其宁为华夏之外的“蛮夷君长”，而不愿成为统治蛮夷的华夏英雄后裔。在本国，他们却不愿以“沙壹”来强调家族的“英雄圣王”起源，而以王族与阿嵯耶观音之关系来强调家族的超凡，也以阿嵯耶观音之游历及其所遗圣迹，来凝聚佛法化之南诏国人。

值得注意的是，元代至明清时期本地人在回溯南诏或云南之历史时，常提及沙壹或摩梨羌触浮木得孕生九子或十子之故事。这显示在面对内部或周遭

^① 赵藩《续云南备征志序》中载赵联元之言，称：“巡抚伊里布公，不学人也。分纂黄岩、李诚驳杂而坚僻，每与乐山（王崧）龃龉，巡抚复右之……”；并称，在王崧离去后，李诚于乐山原稿多所窜改。引自于《道光云南志钞》“概说”，见《云南史料丛刊》第十一卷，页 405。

各族群时，人们倾向于以“弟兄祖先故事”来诠释多族群对等的关系。可能很早以来，“弟兄祖先历史心性”便流行于中国西南地区。在汉、唐时期，当上层统治贵族逐渐接受并宣称自身为“庄蹠”、“阿育王”，或一位吐蕃将军，或一位中原英雄祖先之裔时，“弟兄祖先历史心性”仍顽强地存续于本地社会中。特别是宣称引自《白古记》的诸书中，糅合沙壹、庄蹠、阿育王之子等“英雄”及九隆十“弟兄”之叙事，表现了本地人自居于华夏外或华夏边缘的情感，佛教化的影响，以及在此多族群环境中更久远、根深的“弟兄祖先历史心性”^①。

大理附近原自称“白人”、“九隆族”的各大姓家族，其认同在明末以来又有些转折——许多家族开始自称为汉人之裔。20世纪30年代人类学者许烺光所研究的云南“西城”，当地人多说祖先来自“南京”，自称为汉人，奉行汉人祖先崇拜与礼仪教化。但许烺光在其著作中也提及，他们以“民家话”为母语，并信仰各村本主（一种地方护佑神），以此语言、宗教信仰来说，他们是明清“白人”（或九隆族）之后，也就是今日的白族。

六 西北边缘：三苗与无弋爰剑受冷落

根据《后汉书》的描述，作为三苗与无弋爰剑后裔的羌人，主要分布在青藏高原的东缘及东北缘，以及兰州以南的甘肃西南部地区。该文献又称，有些羌人部族如发羌、唐旄等迁往青藏高原内地，因此后来唐宋部分华夏史家认为高原上的吐蕃也是西羌的一部分。如《新唐书》记载，吐蕃出于“发羌”，因“蕃”、“发”两字声近，故其子孙称“吐蕃”^②。在这一节中，我将讨论在历史上青藏高原东缘旧羌人地带，以及吐蕃主体所居的藏地，本地人群如何看待三苗与无弋爰剑等记忆。

事实上，相对于箕子、太伯与庄蹠记忆在各方华夏边缘受到或多或少的重

^① 虽然我认为，西南各族群中常有我在羌族地区所见的“弟兄祖先历史心性”，然而以沙壹或摩利羌的叙事来说，这些“弟兄祖先故事”与羌族中所见的有些不同。主要差别在于，羌族弟兄祖先故事中完全没有女性，但在西南地区的沙壹或摩利羌故事中，弟兄们的母亲成为故事中重要的符号，而且弟兄们的妻子（九或十姊妹）也出现在叙事之中。

^② 《新唐书》卷二一六《吐蕃上》。

视，在青藏高原及其东缘山岳地带，三苗与无弋爰剑记忆几乎完全不见于本地各非汉族群的历史记忆中。这样的现象，一方面是由于在人类生态上，自汉晋以来这便是一个华夏难以跨越的边缘地带。我曾在《华夏边缘》一书中说明，“羌”为华夏心目中的西方异族概念，也就是华夏西部族群边缘。从殷商至汉代，随着许多西方“羌人”成为华夏，华夏心目中此一异族空间概念逐步西移。到了汉晋时期，此“边缘”推移至青藏高原东缘而止，并在华夏心目中形成一稳固的“羌人”地带。这显示在西方“羌人”华夏化的历史过程中，青藏高原东缘是一人类生态上的华夏化“边界”——当地人类生态使其人群难以适应华夏的生产方式、社会组织与政治统辖^①。在此情境中，攀附或否定“华夏祖先”对他们而言皆无意义。因而东汉、魏晋南北朝时期，被华夏称为“羌”的人群只在迁至关中地区（渭水流域）后，才在华夏历史记忆中攀附“黄帝后裔”为其英雄祖先。在第五章中我曾提及，他们自称为夏后氏、有虞氏或周王子之后，但并不自称为“三苗”、“无弋爰剑”或“姜姓”后裔。

在另一方面，唐代以来吐蕃兴起，其势力扩及于此，更使得此地成为一严峻的“华夏边缘”。公元7世纪吐蕃兴起于藏南，并向东及东北扩张至青藏高原的东缘。此地带许多被唐人视为“羌人”的部族，如党项羌，都落入吐蕃势力范围内。唐将部分党项羌部落接引来，安顿在帝国西方边郡中，期望他们不为吐蕃所利用。只有这一部分移入唐边郡的“羌人”贵胄家族，和南北朝时移入关中的河湟西羌一样，在新的社会情境中开始攀附华夏祖先。一位唐代党项贵族，拓跋守寂，约逝于开元二十五年（737）。当时唐人郡守为他所写的墓志，称他的家族是“出自三苗，盖姜姓之别”，墓志最后的颂铭还称，“三苗之胤，惟姜有光”^②。这都表示，墓志作者认为这归附大唐帝国的党项贵族为出于“三苗”的姜姓之族。至于这位拓跋守寂是否也自称为“三苗”及“姜姓”之后，就不得而知了。

^① 王明珂：《华夏边缘》，页227—253。

^② “拓跋守寂墓志”，引自周伟洲：《早期党项史研究》附录三，北京：中国社会科学出版社，2004，页240—249。

公元9世纪吐蕃政权瓦解后,藏传佛教文化仍持续影响青藏高原东缘汉晋“羌人地带”上的诸部族。这些“吐蕃化”的各族群,因此在华夏心目中大都成为“番”,“羌”的地理人群指涉范围也因此逐渐缩小。“番”被华夏视为更异类的他族,因此“吐蕃化”也造成华夏西部族群边缘的严峻化^①。

唐代以后整个青藏高原及其东缘的“吐蕃化”,或说是“藏化”,不只表达在宗教文化之客观表征上,也表现在本地知识精英的“历史”认知与书写上——通过一些“根基历史”建构,将此一大地域内的各族群联系在一起。根据藏族史学者的研究,藏文史籍中关于藏人族源(也便是“历史”)之说有三——印度徙入说、卵生说、猕猴说^②。印度徙入之说称,一个印度国王的幼子,因战败或因争王位失败,改着女装逃往大雪山中,其后裔世代成为西藏国王,或称成为当地人类^③。这“历史”中没有三苗与无弋爰剑。值得注意的是,这与云南地区流传的“天竺阿育王之子来到本地,成为本地的神性祖先”之说有相似之处。它们都显示在佛教文化影响下,作者通过这些“历史”——也是“英雄徙边记”——将本地(君王家族)书写成佛法世界(印度、天竺)的边缘成员。

藏区流传的各人群始祖出于“卵生”之说,据研究者之见,也源于印度佛教文化。成于14世纪的《朗氏家族史》称,一般人民起源于一原始之卵,此卵生成十八个卵,其中白卵生成人的祖先。在《格萨尔王·汉地之章》以及《黑头矮人传》中,都有鸟生各色之卵而由此生人之说。此说后来在苯教流行地区,也就是青藏高原东缘的康藏地区,广为流传^④。康藏地区略等于青藏高原东缘的原羌人地带。在这儿,到了民国初年时,部分土司家族中仍保存这样的家族“历史”——称其始祖为“琼”鸟卵生之子。“琼”即形态似大鹏鸟之神灵(Garuda),

^① 王明珂:《羌在汉藏之间》,页181—183。

^② 石硕:《藏族族源与藏东古文明》,成都:四川人民出版社,2001,页18—19。

^③ 同上;班钦索南查巴:《新红史》,西藏人民出版社,2002,页10。

^④ 石泰安著,耿昇译,王尧校:《川甘青藏走廊古部落》,成都:四川民族出版社,1992,页25、页34—35;林继富:《西藏卵生神话源流》,《西藏研究》2002年第4期,页81—89;石硕:《藏族族源与藏东古文明》,页119—125。

源出于古印度宗教神话，后来随佛教传入藏族文化中，成为自古以来藏族宗教、美术与文学中的一重要母题^①。譬如，关于川西北巴底土司之祖源，据中国民族学前辈学者马长寿之调查称：远古之世“琼鸟”降生于琼部，此鸟生了五个卵，一红、一绿、一白、一黑、一花。花卵生出一个人，熊首人身。他的子孙辗转迁徙到巴底，成为巴底土司之祖^②。附近嘉绒藏族诸土司的“家族史”，也大致循此模式。我认为，这是在“弟兄祖先”与“英雄祖先”两种历史心性之外的另一种“历史”建构模式，也是一种受藏传佛教与当地古老苯教影响的“历史”建构模式。其中，自然也没有三苗与无弋爰剑。这样的“历史”，说明这些土司自认为处于以琼鸟为隐喻的“藏族”边缘，而非华夏边缘。

“猕猴说”应是在藏区最普遍、最深人民间的一种人类起源“历史”。如公元14世纪藏区僧人蔡巴·贡噶多杰所作之《红史》记载，观音菩萨化身之神猴和度母化身的岩罗刹结合而生出西藏的人类^③，虽然出现此种记载的藏文献都成书在十一、二世纪以后，但学者认为此说在民间有更早的渊源，后来在吐蕃王权瓦解而“藏传佛教”渐民间化，此民间传说才被纳入佛教文献之中^④。公元7世纪唐代学者纂修的《隋史》记载，称党项羌为“三苗之后”，又说其中的宕昌、白狼部落都自称是“猕猴种”^⑤。这说明人类由“猕猴”生出之说，此时已流传在青藏高原东缘山岳地带之宕昌、白狼等部落中。而“三苗之后”的说法，对这些部落之民来说可能是完全陌生的。

除了以上诸说外，在康区以及藏区更清晰、明确的一种族群历史建构方式应为“弟兄祖先故事”。如在《朗氏家族史》中，不仅藏族原人六族出于六个弟兄，朗氏各支系也无不出于一组组的弟兄。如该家族有三大支系：上部地方惹氏白支系、中部地方惹氏花支系、下部地方惹氏黑支系。此三大支系之内部各

^① 格勒：《论藏族文化的起源形成与周边民族的关系》，广州：中山大学出版社，1988，页466。

^② 马长寿：《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944年第4期，页68。

^③ 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，西藏人民出版社，1988，页29。

^④ 石硕：《藏族族源与藏东古文明》，页29。

^⑤ 《隋书》卷八三《西域列传·党项》。

部族都各源于该支系之始祖九弟兄^①。《红史》也称，在神猴菩萨与岩罗刹女结合生出人类以后，曾经是“玛桑九兄弟”统治的时代。更早的敦煌所藏吐蕃历史文书中，也有“六父神之子，六兄六弟”这样的神性祖先之说^②。不仅对“我族”历史作如此思考，对于“汉地”之历史，古藏人作者也在叙事中表露其“弟兄祖先历史心性”倾向。如《红史》中称，“刘光武有五个儿子，第五个儿子即是叫做汉明帝的皇帝”，又称“唐高祖……在他的三个儿子中的第二子唐太宗在位之时”^③。这样的叙事，强调“英雄”为几弟兄之一，在“英雄祖先历史心性”下是不常见的。

近代藏族民族志资料中，此种“历史”也不少见。如青海海北藏族自治州的刚察县，有一黄仓贡玛百户部落。关于黄仓与其邻近的牙秀、果洛藏等部落（安多藏族）之祖源关系，一份资料记载了本地人的说法：

传说，黄仓先祖与果洛藏、牙秀两部落的先祖本为兄弟三人，老大外出做了官，其后代被称为黄仓；老二家贫，常出外挖野菜吃，故名其后裔为果洛藏；老三家人多病，经常死人，其后代因之得名牙秀。后来这三个部落从黄河南一同过河北迁，来到今刚察地区，成为全刚察较大的三个百户部落。^④

即使是“琼鸟卵生之子”历史心性所产生叙事，其底层经常仍为“弟兄祖先故事”。如绰斯甲土司之祖源，马长寿曾访得以下故事。有一仙女感受星光而得孕，生下三个卵，一花、一白、一黄。此三卵飞至“琼部”山上，各生一子。花卵之子，为绰斯甲王。白卵与黄卵之子，留在琼部成为当地之上、下土司。绰斯甲王有三个儿子，长曰绰斯甲，为绰斯甲之土司；次曰旺甲，为沃日土司；三曰葛许甲，为革什咱土司^⑤。这是一个“三弟兄祖先故事”，一种凝聚与区分三个土司家族的“历史”。邻近的巴底土司之祖源，如上所述，亦称出于“琼”鸟。该故事又

^① 大司徒·绛求坚赞：《朗氏家族史》，西藏人民出版社，1988，页6—7。

^② 王尧、陈践译，《敦煌本吐蕃历史文书》，北京：民族出版社，1992。

^③ 蔡巴·贡噶多吉：《红史》，页10、页13。

^④ 青海省社会科学院藏学研究所编：《中国藏族部落》，北京：中国藏学出版社，1990，页288。

^⑤ 马长寿：《嘉戎民族社会史》，页66。

称，由花卵生出的人到了巴底后，在此生了兄弟两人，这两人分别为巴底与巴旺土司之始祖^①。由此两则“琼鸟卵生之子”心性下之土司家族史看来，在藏传佛教文化影响下，本地仍残存着“弟兄祖先历史心性”之根基。

离此不远的天全，古籍称本地非汉族群为“青衣羌”或“氐”。明清时期，在地理上此为康藏边缘，人文上早已是汉化之区了。明代本地仍由称“天全六番招讨使”的土司管辖。土司姓高，20世纪40年代学者任乃强在此搜集到土司家谱。任氏简述其首段内容，称：

炎帝因尝百草云游，遇女娲氏之妹与交，生子名姑生，为高氏鼻祖。姑生娶乔文公之女安登，生二子，名姜万春、姜万年。姜万春寿二千岁，佐禹治水，至商太丁二年，生姜大成，即太公望，受封于齐。夫人马氏，生子杜伯，娶周宣王宫女，生姜齐。姜齐佐秦始皇，又辅汉高祖，娶汉帝宫女而生姜汉。王莽篡位，汉居北海，娶孔融之女，生姜清，食采邑于高，乃易姜为高氏。^②

由此家谱可见，此相当汉化的土司家族自称为“姜姓炎帝”后代，谱中强调其英雄祖先曾世世辅佐中国古圣、帝王。以此家族历史叙事与前面诸嘉戎土司之家族记忆相比，更能彰显他们分别受汉、藏文化影响，因此在历史心性、记忆与叙事上有相当差异。

另外更值得一提的是，在早期藏文献中，“弟兄祖先历史”曾被用来解释藏人各部族的由来。这背景也就是，当吐蕃政权与藏传佛教文化之扩张逐渐及于青藏高原东缘（康区）各部族时，中世纪藏人知识精英曾创作一种历史论述，将康区诸部落人群纳入“我族”边缘。这“历史”——也是“弟兄祖先故事”——大致为，藏人各族群（原人六族）出于“四个或六个弟兄”，其中的“小弟或坏家族”

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，页68。

^② 任乃强：《天全散记：高土司世系》，《康藏研究月刊》1949年第25期。

被驱逐到东北边境地区，成为一些“原始部落”的先祖^①。所谓东北边境地区的“原始部落”，大致便是指康藏（或“朵康”，包括青海南部与川西北的“朵”，即安多）地区各部族。因此借着这样的“历史”，藏人核心群体将青藏高原东缘部族纳入“我族”之内，同时也将他们边缘化。

与此“六弟兄祖先历史”形成有趣对照的是，在前面我曾提及，汉晋时期华夏认为青藏高原东缘的“羌”是被舜帝打败、放逐的姜姓“三苗”之后裔——如前所言，此为在“英雄祖先历史心性”下，华夏对边缘族群的历史想像。对于古藏人与古汉人来说，青藏高原东北的部落人群都是“我族”边缘族群或异族，然而他们却分别在不同的“历史心性”下，建构有关这群人的族源历史。同时，这也表现本地（康藏或朵康）居于汉、藏之间的双重边缘性质。

以上这些在西藏或青藏高原东缘地区流传的历史文本与前面我所举西南、东南、东北各方华夏边缘所见“历史”不同之处在于，它们皆以藏文书写，且在此历史中全然找不到华夏文献记忆中本地之“三苗”、“无弋爰剑”等英雄。因此，它们已不是相对于华夏主流历史的“边缘文本”。其中关于“康藏”（或朵康）的历史叙事，可谓是藏人主流知识精英描述其边缘的，以及自居边缘的康藏土司们描述自身的“边缘文本”。事实上，根据我在川西阿坝州的田野调查所得，藏传佛教文化在此深入民间生活以来，在文献以及口述记忆上最大的改变可能是创作血缘记忆来凝聚人群的“根基历史”（无论始于英雄或弟兄）大多消失，人们凝聚并彼此区分于一层层由小而大、由内而外的神佛佑护圈中^②。

^① 石泰安著，耿昇译：《川甘青藏走廊古部落》，页 29。在《朗氏家族史中》，阿聂木思赤朵钦波的六个儿子——六弟兄，是“藏族原人六族”的祖先。其中最小的两个弟弟“居住在大区交界处”——亦以“小弟弟”及“交界处”来表述血缘与空间的边缘族群。见大司徒·绛求坚赞：《朗氏家族史》，页 5。

^② 如在受藏传佛教文化影响较深的黑水地区，该地藏族对“历史”大多没有记忆。“弟兄祖先故事”虽也流行于本地，但经常叙事中的“弟兄”变成神佛。因而在此记忆下，人们不是这些“弟兄”的后裔，而是受他们护佑的信徒。类似情况也见于川西阿坝州理县羌族之中，理县之例，见王明珂：《华夏边缘》，页 28—29。

第八章 北疆与南疆的英雄祖先记忆

在第三章我曾提及，据《史记》记载，春秋时之吴、越、楚、秦、魏等国统治家族的祖源皆与黄帝有关。吴、越、楚、秦在春秋战国时常被中原华夏视为蛮夷，魏与戎翟可能也颇有渊源^①。若这些祖源记忆是以上诸国王室或公室自我宣称的族源历史，那么可以说，在此时已有华夏边缘族群直接或间接以攀附黄帝来成为华夏了。无论如何，我们在以上边缘诸国的铜器铭文或本土文献中，都很难找到溯及黄帝或颛顼、高阳等黄帝后裔的本土记忆^②。因此即使如《国语》记载，吴国之君曾称华夏各国为“兄弟之国”，称周天子为“伯父”，仍不足以充分证

① 除了《史记》中称，魏始祖毕公高的后代“或在中国，或在夷狄”之外，同书又称，在魏绛为此族之君时，当时的晋公曾用他“和戎、翟”，戎、翟因此亲附于晋。这也显示魏与戎、翟可能有较亲近的关系。类似的族群政治，也见于西周时，周王曾靠申侯之族来和西戎。见王明珂：《华夏边缘》，页 217—220。

② 吴、越、魏等国之器物铭文中，缺乏追溯远祖的资料。“秦公钟”铭文追美祖先，只提到文公、静公、宪公等。湖南长沙子弹库出土帛书提及“祝融”，包山楚简中提及“老童”、“祝融”等。但上述文献中都未提及更早的楚国祖先。因此这些春秋战国时边裔之国“为黄帝后裔”的说法，仍缺乏可资证明的本土记忆。相关参考文献见李学勤：《论包山简中：楚先祖名》，《文物》1988 年第 8 期，页 87—88；《谈祝融八姓》，《江汉论坛》1980 年第 2 期，页 74—77。

明在春秋时这些国家的统治家族已自称是黄帝之裔了。或者说,当时的中原华夏想像一些边缘强国为黄帝之裔,这也是一种“攀附”。此种“攀附”——华夏想像某边缘人群为流落在外的华夏祖先之后裔——常引起边缘族群的“攀附”,也就是非华夏想像或假借一个华夏祖先以成为华夏^①。

以上两章中提及的“英雄徙边记”叙事,其中以商、周王子等华夏英雄祖先为起始的边疆历史,便是如此之华夏边缘想像。这样的我族边缘想像,在东北方一直陷入与当地本土历史的争战之中,后来“檀君子孙”渐离开华夏边缘。但在东南方,“太伯记忆”却得到正面回应,战国以来至魏晋南北朝,东南吴与闽越之地逐渐稳定、坚实地纳入华夏之地理空间。在这一章,我将说明类似“英雄徙边记”的历史记忆,如何在汉代到唐宋间出现在华夏对北疆与南疆边缘人群的历史叙事中。我也将说明,这样的历史叙事作为一种论述(discourse),如何造成华夏认同在其政治地理边缘的扩张——许多原居于华夏域外的非华夏统治者自称是黄帝或炎帝子孙,而使得本族群所居之地成为华夏子孙统御的地理空间。

一 汉晋以来北方华夏边缘的炎黄子孙

在华北沿长城的山岳与平原相接带,是历史上华夏与“戎狄”势力进退相持的地区。西汉时期,便有南匈奴与鲜卑、乌桓部族,傍于塞边或进入塞内居住。西方的羌人,也在东汉时期几度大规模侵入关中地区。在以夷制夷的政策下,中国允许部分所谓“五胡”部族留居边寨内,为中国驻防边塞。汉晋之末,中原王朝衰微,近于边塞的“五胡”更纷纷入居华北。这些近边的各非汉部族,特别是其上层豪酋,由于和汉人常接触,因此也在文化与历史记忆上与汉有些交流。

许多学者皆注意此时期北方异族汉化、汉人胡化或胡汉文化交流的问题,关注的焦点多为服饰、语言、习俗与姓氏等客观文化因素的变迁。然而,20世纪

^① 王明珂:《华夏边缘》,页 279—284。

70年代以来族群研究的进展变化,使得今之学者已很难接受由“客观文化”来界定一族群,或以此辨识族群身份,以及判别认同变迁等问题。我曾以“假借一个祖先”与“找寻失落的祖先后裔”等历史记忆与失忆,探讨此一时期发生在北方华夏边缘的族群认同变迁^①。以下我将延续并深入讨论这些问题。

《史记》中称:“匈奴,其先祖夏后氏之苗裔也,曰淳维。”^②在中国文献记忆中,夏后氏(禹)是黄帝之裔,因而根据此说匈奴便是黄帝之裔了。《晋书》中对于鲜卑人慕容廆家族族源,则直指其为黄帝子孙——“其先有熊氏之苗裔,世居北夷,邑于紫蒙之野,号曰东胡”^③。然而,我们不清楚这些出于华夏历史文献的记载,是华夏对异族族源的一种想像,或得自于部分匈奴与鲜卑家族之自我宣称。《晋书》中又记载,鲜卑贵族慕容云的家族源始为:“祖父和,高句骊之支庶,自云高阳氏之苗裔,故以高为氏焉。”^④将高句丽的“高”视为来自“高阳氏”之氏名,自然是攀着附会。无论如何,依此记载这慕容家族自称黄帝(高阳氏)后裔。然而此文献所谓“自云”,仍可能是中国史家揣测妄断之词。同样的叙事也见于《晋书》有关匈奴豪长赫连勃勃的记事。据记载,赫连勃勃为匈奴右贤王后裔。然而《晋书》记载,他曾对别人说:“朕大禹之后,世居幽朔。”^⑤此便是自称“夏后氏之裔”,自然也是“黄帝之裔”。

将部分北方部族视为“黄帝之裔”,在可见的中国文献中最早出现于《山海经》。《山海经》记载:“有北狄之国;黄帝之孙曰始均,始均生北狄。”因此,后来许多北方游牧部族贵胄,皆自称或被认为是“始均”之裔。如在公元5世纪统一北方建立北魏之鲜卑拓跋氏,北齐人魏收(505—572)所撰《魏书》记载其祖先源流如下:

^① 王明珂:《华夏边缘》,页279—284。西方学者 Patricia Ebrey 曾提及,中世纪许多北方非汉部族贵胄皆有“姓”,与可溯及炎帝与黄帝的家族谱系记忆,她所论及的也是历史记忆与汉人认同一的关系。

^② 《史记》卷一一〇《匈奴列传》。

^③ 《晋书》卷一〇八《慕容廆载记》。

^④ 《晋书》卷一二四《慕容云载记》。

^⑤ 《晋书》卷一三〇《赫连勃勃载记》。

昔黄帝有子二十五人，或内列诸华，或外分荒服。昌意少子，受封北土，国有大鲜卑山，因以为号。其后，世为君长，统幽都之北，广漠之野……黄帝以土德王，北俗谓土为托，谓后为跋，故以为氏。其裔始均，入仕尧世，逐女魃于弱水之北，民赖其勤，帝舜嘉之，命为田祖。爰历三代，以及秦汉，獯鬻、猃狁、山戎、匈奴之属……而始均之裔不交南夏，是以载籍无闻焉。^①

这是一篇历史记忆的“再制造”作品。“取材”于过去历史记忆的碎片，如黄帝之裔“或在中国或在蛮夷”、黄帝土德、黄帝之裔“始均生北狄”^②，等等，加上新的材料（大鲜卑山、托跋）糅合“制造”。这样的历史记忆，被《魏书》作者“使用”，来将托跋魏政权对华北的统治合理化。不仅如此，这段历史叙事还强调北方獯鬻、猃狁、山戎、匈奴各族之残暴，与其对中原的危害，表示拓跋鲜卑与华夏有共同的异族意识（the sense of otherness）。最后并以“始均之裔，不交南夏，是以载籍无闻”，来强调拓跋鲜卑与中国文献记载中的“獯鬻、猃狁、山戎、匈奴之属”皆无关。这样的家族史记忆，可能不是《魏书》作者魏收所编造，而是该家族自身所宣称的历史。同出于鲜卑的宇文家族，在北周时其成员宇文猛的墓志铭曰，“其先颛顼之苗裔”^③，说明北朝时期的确已有部分进入中原的北方贵族自称黄帝之裔。

无论如何，出于南朝士人之手的《南齐书》与《宋书》，则不将拓跋鲜卑视为“黄帝子孙”，而仍视之为“虏”。前者称之为“魏虏”，谓是匈奴种；后者则称之为“索头虏”，说是汉降于匈奴的将领李陵的后裔^④。相对而言，较晚出的《晋书》（成于初唐），较容易接受许多北方异族胄家族为黄帝子孙。其原因可能是，《晋书》原以收录野史传闻多而著称，或因此采集了许多“土著观点”的族源叙事。更重要的背景是，此时所谓的“五胡”早已融入华北汉人社会，他们许多出

^① 《魏书》卷一《序纪》。

^② 《山海经》卷一六《大荒西经》。

^③ 罗丰：《胡汉之间》，北京：文物出版社，2004，页38—39。

^④ 《南齐书》卷五七《魏虏列传》；《宋书》卷九五《索虏列传》。

自名门者，甚至在唐代中国朝廷任官。

唐代李延寿所撰《北史》，其中有关北魏祖源仍沿袭《魏书》之说，称魏之先世出于黄帝轩辕氏^①。该文献也从《魏书》中承袭一段有关拓跋氏祖先“力微”的神异历史。此历史称，拓跋氏祖先诘汾，有一天在山中打猎，见天上有天女乘马车降临。天女说，她受命到凡间与诘汾相匹配。第二日天女离去，与诘汾约定一年后会面。次年这一天，仙女果然到来，交给诘汾一个男婴，说这是您的儿子，他的后代将世世为帝王。这婴儿便是后来被称作始祖神元皇帝的“力微”。这可能是拓跋鲜卑接受“始均”为其祖的记忆前，较普遍的一则祖源之说。隋朝时，魏收族弟魏澹曾受皇帝之命重修魏史，其论述多有与魏收所作不同之处。其中之一为，他称魏之帝王在文帝（力微子）之前不过都是部落君长，“力微”则是天女所生，灵异绝世，可尊为始祖^②。魏澹以力微作为北魏帝统血缘之始，表示其不信《魏书》所载力微以前之历史，如此也否定了北魏帝王为黄帝后裔之说。

无论如何，到了唐代，一则纪颂鲜卑“达奚安俨”之碑文称：

君讳思敬，字安俨，河南洛阳人也。若乃二星分北，掩龙沙以居宗；六月图南，擅鹏溟以为大。实天命昌意，启我幽都。帝封始均，天雄弱水。积六十七叶，凡九十九姓。豫邻之代，分为诸国。兄弟七人，各统一部。天伦之盛，达奚居上。高祖迁洛，有志诸华。思变其风，多改旧俗。故达奚于后使姓奚焉。周氏沿革，复姓达奚氏矣。^③

文中提及祖先起源之星野“空间”，以昌意（黄帝之子）、始均来强调此北族之黄帝“血缘”，以北魏迁洛后之“多改旧俗”强调自身的华夏风俗文化。因而此文献透过“空间”、“血缘”与“文化”符号所表达的，仍是这鲜卑家族的华夏性。

^① 《北史》卷一《魏本纪·序纪》。

^② 《北史》卷五六《魏淡列传》。

^③ 员半千：《蜀州青城县令达奚君神道碑》，《全唐文》卷一六五。

此墓葬碑文资料显示,唐代居于中国的北方部族世家,的确有部分曾自称是“昌意、始均之裔”。

北朝、隋唐亦有北族攀附“虞舜”以成为黄帝子孙的例子。隋代虞庆则,其父虞祥曾为北周灵武太守。《元和姓纂》中称此“虞姓”,“灵武迥乐,状云,本自会稽徙焉。后周有泌源公虞祥,生庆则”^①。也就是说,他们自称是来自“会稽”的虞姓,因此被《元和姓纂》作者林宝视为舜帝之后。另外,考古出土之墓志资料中,也有一自称舜帝之后的“虞”;出于柔然后来在北齐为官的虞弘,由出土于太原的墓志看来,来自“鱼国”的该家族曾自称是舜帝之后的“虞”。此墓志云:“……从赤县于蒲坂。奕业繁昌,派枝西域。”又有铭曰:“水行驭历,重瞳号奇。隆基布政,派胤云驰。润光安息,辉临月支。”^②在中国历史记忆中,舜都“蒲坂”,又是“重瞳子”(眼有双瞳仁),这些都显示此家族有意攀附一高贵的华夏祖源,以提升家族地位。

唐代至宋代,中国正史与碑文中关于北族为黄帝后裔的祖源记忆更多。《新唐书》记载,出于北魏拓拔家族的“元氏”家族源流为,“元氏出自拓拔氏;黄帝生昌意,昌意少子燨居北,十一世为鲜卑君长”^③。这也是将祖源溯及黄帝、昌意。自称是“昌意子孙”的还有武威李氏家族。《新唐书》中称此家族原来为安氏,也是出自姬姓——“黄帝生昌意,昌意次子安,居于西方,自号安息国……至抱玉,赐姓李。”^④唐代张说为该家族成员“安忠敬”所写碑文,文中称该家族为“轩辕帝孙,降居弱水”。外人为此家族写墓碑文,应不会违背该家族自我宣称的祖源——这证明来自西域的此一家族,的确曾自称是黄帝子孙^⑤。

在唐代宰相之中,可找到几位出于“华夏边缘”的黄帝子孙。如《新唐书》之

^① 林宝撰,岑仲勉校:《元和姓纂四校记》,台北:中研院历史语言研究所,1991年版,初版于1948年。

^② 罗丰:《胡汉之间》,页406,据罗丰考据,此家族出于柔然,见同书,页408—410。

^③ 《新唐书》卷七五下《宰相世系表·元氏源流》。

^④ 《新唐书》卷七五下《宰相世系表·武威李氏》。

^⑤ 张说:《河西节度副大使鄯州都督安公神道碑铭》,《全唐文》卷二三〇《张说(十)》。

《宰相世系表》中有“乌氏”，“出自姬姓，黄帝之后，少昊氏以鸟鸟名官，以世功命氏。齐有乌之余，裔孙世居北方，号乌洛侯，后徙张掖”^①。由较早的文献看来，乌洛侯为远居黑龙江流域的森林草原游牧部落，与黄帝似乎没有什么关联。另有鲜卑没鹿回部落大人的后裔，窦氏家族，也远溯家族族源至夏后氏。《新唐书》中又称，著名宰相侯君集之“侯氏”出自姒姓，为夏后氏之裔；另一说是出自姬姓，在东周时“子孙适于他国”，后来此家族随北魏孝武帝西迁（534），被赐姓“侯伏氏”及“贺吐氏”，最后又改回“侯氏”。然而《隋书》中记载，当魏孝文帝迁都洛阳时，由于大多数鲜卑人不通华语，孝文帝曾命“侯伏”侯可悉陵以鲜卑语译《孝经》^②。显然早在魏孝文帝迁洛之时（494），已有一相当华夏化的“侯伏”家族了。我们仍无法排除一个可能：这个家族是夏后氏之裔或姬姓子孙，他们一直徘徊于汉与非汉的边缘。但更合理的解释是，他们原来便是一鲜卑部族贵裔，后由于娴习经学，因而有能力及意愿以“祖源”来攀附黄帝，以成为黄帝子孙。

西汉将军李陵降于匈奴后，受匈奴封为右贤王。其征战之壮烈事迹，及降于匈奴之辱，通过司马迁等人之笔成为流传甚广的记忆。也因此“李陵”在魏晋隋唐时，成为流传华夏与北族间之英雄祖先记忆。《宋书》称，鲜卑托跋氏为汉降将李陵的后裔，“索头虏姓托跋氏，其先汉将李陵后也。陵降匈奴，有数百千种，各立名号，索头亦其一也”^③。《南齐书》也有类似记载，称北魏孝文帝迁都洛阳后，改姓元氏。因为“托跋”为其母系先祖名，其父系先祖则是“李陵”，因忌讳别人提起“李陵”，所以改姓^④。称北魏皇室家族为“李陵”之后，可说是南朝人对北朝王室“辱其先人”的历史想像——想像“北虏”之祖为来自中原的一位败兵之将，一位受污化的英雄祖先。此文献称，北魏拓拔氏忌讳别人提起“李

^① 《新唐书》卷七五上《宰相世系表》。

^② 《隋书》卷三二《经籍志》。

^③ 《宋书》卷九五《索虏列传》。

^④ 《南齐书》卷五七《魏虏列传》。

陵”——此不一定为事实,但显示“北魏王室为李陵之后”在当时被认为是对此王室的污蔑。《新唐书》中也记载,“黠戛斯”为赤发、白面、绿瞳的人群,他们认为黑发不祥,若有黑瞳仁者,则被称作是“李陵”的后裔^①。以此看来,“黠戛斯”也认为被称作李陵之后是一种侮辱。

出于女真的金人,对于攀附黄帝便不感兴趣了。《金史》中提及,曾有官员建议说,金朝之祖为“高辛氏”,是为黄帝之后,所以要为黄帝建庙。当时曾任国史之官的张行信驳斥其说;他称,按照《金始祖实录》记载,只说是本族来自“高丽”,并没有出于“高辛氏”的说法。最后,皇帝也同意他的看法^②。此处引《金始祖实录》,称金人出于“高丽”之说,与先前《晋书》中称鲜卑慕容云家族出于“高句骊”之说,有同样的寓意——皆说明出于辽河流域的鲜卑与女真,在该部族发展起始阶段情境中,“高句丽”及“高丽”曾是值得攀附的祖源。

元朝人居中原的蒙古贵胄,至少通过中国正史及《蒙古黄金史纲》、《蒙古秘史》等文献来看,他们心目中的蒙古族源皆与黄帝无关。17世纪入主中原的满洲女真,在他们典范的本土族源记忆《钦定满洲源流考》中,其祖源也与炎帝、黄帝不相关。为何进入中原的金人、蒙古与满洲女真等,对攀附炎黄不感兴趣,这是一个值得重视及待深入探讨的问题。

二 北朝、隋、唐时的炎帝子孙

战国至汉初之华夏祖先历史建构中,被视为败于“黄帝”之手的古帝王“炎帝”,后来并未完全自华夏之历史记忆中退出。他与古史传说中的“神农氏”成为二位一体的古帝王,经常在朝廷祭典上受到奉祀,也常出现在学者文人的著作中。汉代王符所作《潜夫论》称,“州、薄、甘、戏、露、怡,及齐之国氏、高氏、襄氏、隰氏、士强氏、东郭氏、雍门氏、子雅氏、子尾氏、子襄氏、子渊氏、子干氏、公

^① 《新唐书》卷二一七下《回鹘下·黠戛斯》。

^② 《金史》卷一〇八《张行信列传》。

旗氏、翰公氏、贺氏、卢氏，皆姜姓也”^①。这些姓氏，大多相当罕见。在魏晋南北朝时，只有少数华夏门阀家族自称是“炎帝之裔”，其中最著名的应是博陵崔氏。在中国古文献中，有申、吕、齐、许等国出于“姜姓”或“大岳”之说。因此由魏晋到隋唐，相关的族姓如姜、吕、申、齐、桓、高、许、卢、纪等家族皆自称是“炎帝之裔”。其中，不少姜姓家族成员曾在唐代出任宰相。

魏晋到隋唐，北族贵胄大量移入中原，进入朝廷与地方门阀社会中。也就在这一段时间，中国文献记忆中有了一些出身北方草原部族的“炎帝子孙”。这是近世“炎黄子孙”概念的渊源。成于魏晋之时的《后汉书》中曾提及“西羌”是姜姓之族，三苗的后裔，然而并未提及炎帝^②。无论是三苗或姜姓，都喻有“失败者”或“受逐放者”之意。魏晋时有些进入关中的“羌人”家族，均自称为黄帝后裔，似乎他们也不接受自己是“三苗”或“姜姓”后裔之说。由汉代、魏晋文献看来，“炎帝姜姓”是相当普遍易见的历史记忆，因此进入关中的“羌人”大姓，应很容易借由“羌为姜姓之别”这样的文献记忆来自称“炎帝后裔”。他们并没有如此，显示在汉晋之时，“炎帝”还不是普遍受人们攀附的英雄祖先。

《周书》记载鲜卑宇文氏之祖先由来——“其先出自炎帝神农氏，为黄帝所灭，子孙遁居朔野。有葛乌菟者，雄武多算略，鲜卑慕之，奉以为主，遂总十二部落，世为大人。”^③《周书》虽为唐代所修，但北周沿袭中原王朝修史的传统，也曾命官修国史，以为后世修史者所本。因而根据此记载，北周王室可能是自称炎帝后裔的。到了隋唐时期，自称是炎帝神农氏后裔的贵胄家族就更多了。写于唐天宝三年的宇文琬墓志称，此代郡武川的宇文家族出于炎帝之裔^④。这证明唐代的确有鲜卑宇文家族自称“炎帝后裔”。《新唐书》中有一段记载，武后曾问臣下道，有学问的人谈起各氏族的由来，都说是炎帝、黄帝之后裔，难道上古

① 《潜夫论》第九卷《志氏姓》。

② 《后汉书》卷八七《西羌传》。

③ 《周书》卷一《帝纪一》。

④ 《宇文琬墓志》，见《八琼室金石补正》卷五七，唐二九。

没有一般老百姓吗?^①由此可见,这时自称“炎帝”子孙的家族已相当多。

出于契丹的辽,在中古时期也被视为鲜卑后裔,因此元代托克托等所撰《辽史》之中采取《周书》之说,认为辽是炎帝之后^②。然而《辽史》也提及耶律俨所主张的说法,称辽为轩辕之后。由于此说较晚出,所以《辽史》作者认为不可信^③。耶律俨本人为辽贵裔,又曾受命编辽之国史实录,因此他的说法可代表一种“土著观点”——进入中原的部分辽人,对于本族族源此时有一种典范说法,那便是“黄帝后裔”。辽代修史的耶律俨,必然曾读到修于唐代的《周书》,也接触到“宇文鲜卑为炎帝后裔”之说。显然,他刻意选择“黄帝”为攀附对象,这样的历史叙事之“选择”,显示进入中原的辽人贵胄不甘以“炎帝后裔”自居,而愿攀附更核心、更尊贵的祖源(黄帝)。无论如何,《辽史》作者(元代蒙古史家托克托等)解释辽为炎帝之后,有一段话:“庖犧氏降,炎帝氏、黄帝氏子孙众多,王畿之封建有限,王政之布濩无穷,故君四方者,多二帝子孙,而自服土中者本同出也。”^④这段文本在两方面值得我们注意。一方面,由此可见自北朝、隋、唐以来,除攀附黄帝外,攀附炎帝的贵胄家族也不少;另一方面,在元代蒙古史家主持编修的《辽史》相关历史叙事中,史家以“君四方者”(统治天下者)皆同出炎、黄,来将辽以“外夷”入主中原之事合理化,同时也以“同出于炎、黄”来将四海域内夷夏之分模糊化——这是很有意义的历史与血缘建构。

三 南方的廪君、盘瓠子孙

在魏晋南北朝时,汉人作者称今四川东部、东南,湖北、湖南一带散居各山间溪谷之人群为“巴”、“蛮”或“蛮夷”。其地域,据史载,“北接淮、汝,南极江、

^① 其文为:“诸儒言氏族皆本炎、黄之裔,则上古乃无百姓乎?”见《新唐书》卷一二五《张说列传》。

^② Patricia Ebrey 认为宋元时期,中国史家已不将这些族源历史加诸于契丹、女真、蒙古等族群之上,这并不完全正确。如本节所言,契丹曾攀附黄帝,蒙元时期的中原与蒙古学者认为契丹出于炎帝,汉人朝官也曾称女真为黄帝后裔,但为金王室否定。

^③ 《辽史》卷六三《世表一》。

^④ 同上。

汉”。对南方华夏而言,这些都是常为寇患的人群^①。当时华夏对这些南方异族的分类概念大约为,分布偏北的是“廪君种”,分布在南方及东南的是“盘瓠种”;这称法,表示华夏将他们视为“廪君”与“盘瓠”的子孙。在中国文献中,关于“廪君”汉晋以来有一生动的传说。如《后汉书》对“巴郡南郡蛮”的记载称,当地有五大姓,四姓祖先都出于黑洞,而巴氏祖先(务相)独出于赤洞。他们以各种办法来争王,结果都是巴氏之祖得胜。相关文本如下:

巴郡南郡蛮,本有五姓:巴氏、樊氏、瞫氏、相氏、郑氏,皆出于武落钟离山。其山有赤黑二穴,巴氏之子生于赤穴,四姓之子皆生黑穴。未有君长,俱事鬼神。乃共掷剑于石穴,约能中者,奉以为君。巴氏子务相乃独中之,众皆叹。又令各乘土船,约能浮者当以为君。余姓悉沉,唯务相独浮。因共立之,是为廪君。^②

此文献接着叙述廪君(务相)与“盐水女神”的故事。廪君乘着土船,从夷水到盐阳。盐水女神爱上他,要廪君与她共厮守于此。廪君不肯。于是盐水女神晚上与廪君在一起,白日便化为虫,与亿万的虫漫天飞舞,遮天蔽日,以阻止廪君离去。过了十余日,廪君趁机射杀盐水女神,天才开朗。从此廪君成为夷地之王,四姓都臣服于他。这文献又称,廪君死了后,他的魂魄化为白虎^③。

在南北朝至唐代间,“廪君”有时被视为“巴人”的祖先。如《晋书》称巴西宕渠地方豪杰李特为“廪君之苗裔”^④。宕渠约在今川东渠县附近。此一李氏家族,《魏书》中称之为“寃人”,然而亦称之为廪君苗裔。当时“巴人”的概念很模糊。《宋书》作者则指称当时的“豫州蛮”为廪君后裔,并称西阳之“巴水、蕲水、希水、赤亭水、西归水”一带,有许多被称作“五水蛮”的非汉族群,都是廪君后

^① 《宋书》卷九七《豫州蛮列传》。

^② 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传·巴郡南郡蛮》。

^③ 同上。

^④ 《晋书》卷一二〇〇《李特载记》。

裔^①。这些地名、水名所指，大约是在今日的鄂东北一带。

唐代杜佑在其所撰《通典》中称“廪君种，不知何代；初巴氏、樊氏、瞫氏、相氏、郑氏，五姓皆出于武落钟离山”。接着他叙述廪君故事，删除掷剑、乘土船、盐阳女神等情节。然后他称，廪君与四姓之后便是当时“巴、梁间”各巴人族系的祖先^②，此文献所称巴人，指的是川东、鄂西一带山区族群。该书之“板楯蛮”条目中也记载，西魏文帝大统十一年（545），沔水、汉江一带“蛮夷”为乱，唐州蛮田鲁嘉亦叛，并自号为“荆河州伯”。又称在后周时，“蛮帅冉令贤、向五子王等反”，攻陷白帝城。后周武帝派军队镇压这次变乱，并杀了许多“蛮夷”，从此这一带较为平静^③。在此文献中，我们知道这些被汉人视为“廪君种”的“蛮夷”亦有汉姓，至少他们中一些豪长家族，“田”、“冉”、“向”等，是有如汉人之姓的。

关于盘瓠的故事，《后汉书》与《风俗通义》中记载如下：

昔高辛氏有犬戎之寇，帝患其侵暴，而征伐不克。乃访募天下，有能得犬戎之将吴将军头者，购黄金千镒，邑万家，又妻以少女。时帝有畜狗，其毛五采，名曰盘瓠。下令之后，盘瓠遂衔人头造阙下。群臣怪而诊之，乃吴将军首也。帝大喜，而计盘瓠不可妻之以女，又无封爵之道，议欲有报而未知所宜。女闻之，以为帝下令不可违信，因请行。帝不得已，乃以女配盘瓠。盘瓠得女，负而走入南山，止石室中。所处险绝，人迹不至。于是女解去衣裳为仆鉴之结，着独力之衣。帝悲思之，遣使寻求，辄遇风雨震晦，使者不得进。经三年，生子一十二人，六男六女。盘瓠死后，因自相夫妻。^④

这个故事大意是说，在高辛帝时，犬戎来犯。帝王悬赏募勇士杀敌人的主将，结果杀敌立功的却是帝王家养的一条狗——“盘瓠”。高辛帝不得已，便如其所答应的，将女儿嫁给了盘瓠。盘瓠带着妻子走入深山，在此他们繁衍后代。

^① 《宋书》卷九七《豫州蛮列传》。

^② 杜佑：《通典》，《南蛮上·廪君种》。

^③ 杜佑：《通典》，《南蛮上·板楯蛮》。

^④ 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》。

这故事的渊源不详^①。《山海经·海内北经》有“犬封国”，同书《大荒北经》亦载，“有人名曰犬戎。黄帝生苗龙，苗龙生融吾，融吾生弄明，弄明生白犬。白犬有牝牡，是为犬戎”。与犬戎有关，此记载又出于《海内北经》，似乎显示这个传说中的“犬封国”在华夏之北或西北。三国时期鱼豢作的《魏略》中，有一段内容提及“盘瓠”，这可能是“盘瓠”之名最早出现的文献。这故事说，高辛氏时王宫中有一老妇人。有一天她得了耳疾，从耳朵中挑出一个大茧。妇人将这茧放在瓠盆中，上面以盘覆盖。茧化为一只有五彩毛色的犬，此犬被命名为“盘瓠”^②。《魏略》中又称，陕西西部汧水至陇山一带的“氐”是盘瓠之后^③。据此，盘瓠之国在西北方。晋代郭璞为《山海经》作注，在注中他称：“昔盘瓠杀戎王，高辛以美女妻之，不可以训，乃浮之会稽东海中，得三百里地封之。生男为狗，女为美人，是为狗封之国也。”这记载也见于《玄中记》。此两种记载中的“狗国”，又都在东方海上某地。

魏晋南北朝时，许多中原华夏南迁，因而对南方有更深入的接触。此时“盘瓠之后”的非我族类概念被移到湖南一带，指湘西之山居人群。后魏时期之郦道元，在《水经注》中称，当时的武陵郡蛮夷便是盘瓠种，又称盘瓠的皮毛由其后裔珍藏，代代相传。唐代文献也记载，黄国公册安昌是盘瓠苗裔，其家族在巴东颇具势力，与田、李、向、邓等豪强家族各分得一部分“盘瓠”遗体之皮，这皮毛被装在金匣中，按时受祭祀^④。以此看来，似乎当地有些大姓家族曾以“狗皮”传家。因此华夏将盘瓠视为南方蛮夷之祖，可能因为本地诸大姓家族原来就有以神犬为祖源的传说，魏晋的华夏作者们将此“起源”与汉文献记载中的“犬封国”、“盘瓠”等传说相结合。我们也很难排除另一种可能：在魏晋时，湘西一些本地豪强由中国文献记忆中认识“盘瓠”，因此以“有功于中国”的盘瓠子孙

^① 因《风俗通义》与《后汉书》相关之内容全同，因此也可能前者是由《后汉书》之内容补入。

^② 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》，李贤注引《魏略》。

^③ 《三国志》卷三〇《魏书》，引《魏略·西戎传》。

^④ 《太平御览》卷七八五，引《唐书》。

自居。

无论如何，在魏晋时期，部分南方蛮夷为“盘瓠之后”这一说法已非常盛行。《后汉书》在上引文之后，接着叙述道：

织绩木皮，染以草实。好五色衣服，制裁皆有尾形。其母后归，以状白帝，于是使迎致诸子。衣裳班兰，语言侏离，好入山壑，不乐平旷。帝顺其意，赐以名山广泽。其后滋蔓，号曰蛮夷。外痴内黠，安土重旧。以先父有功，母帝之女，田作贾贩，无关梁符传、租税之赋。有邑君长，皆赐印绶。冠用獮皮，名渠帅曰精夫，相呼为殃徒。今长沙武陵蛮是也。^①

这一段文字，描述盘瓠死后其子孙的情形，事实上，作者描述的是当时（魏晋时期）的“长沙武陵蛮”，也便是今日湘西的山居之民。衣服是“身体”的延伸，在多族群杂处的情境中，人们常以“衣服”来表现彼此“身体”之区分。上文“好五色衣服……衣裳班兰”，显示当时本地已是多元族群并存的状态。这个服饰传统，以及相关族群区分体系，与近代苗族中各族系的情形十分相似。由此记载看来与“廪君之后”最大的差异是，他们不向中国官府纳赋税，说是因其父盘瓠对中国有功，母亲又是帝王之女。事实上应是当时朝廷尚无力统治这地方的山间人群。

《南史》中称“豫州蛮”为廪君之后，“荆、雍州蛮”为盘瓠之后，前者指的是今湖北、湖南之交的桐柏山、大别山等地之山民，后者指的是湖南西部与湖北西南的丘陵溪河地区之民。两者约以长江为界。该文献称，在南朝之刘宋时（420—479），这些蛮夷顺附者向中国纳赋税，但无杂税与劳役。由于南朝宋人的赋役很重，因此附近贫困的汉人都逃入蛮夷之中。他们经常群起为盗，“结党连郡，动有数百千人”，地方州郡对他们皆无可奈何^②。他们所居多在深山险要之处，

^① 应劭撰，王利器校注：《风俗通义校注》，《佚文·四夷》，北京：中华书局，1981。

^② 《南史》卷七九《夷貊下·荆雍州蛮》。

在武陵地区的，有雄溪、横溪、辰溪、酉溪、武溪等地族群，时人称之为“五溪蛮”^①。“五溪蛮”所居，约为今日湘西之地。他们与被视为廪君后裔的豫州（鄂东）“五水蛮”不同。唐代杜佑之《通典》称，南方蛮夷在“黔中、五溪、长沙间”的是盘瓠之后，其在“硖中、巴、梁间”的则是廪君之后，指的是相同的地域族群区分。干宝《晋纪》称，武陵、长沙、卢江郡夷为盘瓠之后。可见唐代作者们，对此区分——盘瓠种在南、廪君种在北——约有一致的看法。不过杜佑也承认，因种落繁衍、移徙，后来也很难区分盘瓠或廪君种了。《北史》中所记载的“盘瓠之后”范围更广，在东连寿春，西通巴、蜀，北接汝、颍的“江、淮之间”^②。

《隋书》中对当时南方“诸蛮”，颇有深入描述。该文献称，在南郡、沔阳、沅陵、清江、襄阳、九江、江夏等这些南方郡县中，常有蛮夷聚落。其与华夏之人杂居的，则与华夏没有差别。由于晋室南迁，许多中原名门贵胄都迁到这些南方都邑，也为地方带来讲求礼仪与研读经籍之风。然而其僻处山谷者，则言语不通，嗜好、居处与华夏全然不同，而与巴、渝等地之民却习俗相通。该文献又称这些“蛮”为盘瓠之后，他们的衣服多斑驳装饰；更重要的是，他们很讳忌别人称他们为“蛮”。该文也提及，南方有些特别的风俗，如为纪念屈原的“竞渡之戏”^③。说他们讳忌别人称之为“蛮”，以及称都邑附近的“蛮”已与华夏在习俗上无差别；这些记载，生动地显示当地汉与非汉间的族群关系，以及进行中的认同变迁过程。在此多溪流而常使用舟船的地理环境中，将竞渡之戏强化为一种纪念屈原的南方华夏文化则更有其意义——在龙舟竞渡之夸耀与展演中，华夏文化与相关认同更容易传播。

唐代以后，由于湖北西部、东部及湖南北部大多成为汉人所居之地，中国文献中有关“廪君种”、“巴人”等记载就愈来愈少了。但在地方上，是否这些山区、偏远乡间居民已成为毫无疑问的“汉人”，仍值得怀疑。元代史家马端临在《文

^① 《南史》卷七九《夷貊下·荆雍州蛮》。

^② 《北史》卷九五《蛮》。

^③ 《隋书》卷三一《地理下》。

献通考》中,称涪州(今重庆市涪陵至彭水一带)族群有“夏、巴、蛮、夷”四种。他称,夏就是中夏(中原华夏)之人,巴是廪君之后,蛮是盘瓠种,夷则是白虎之裔。又称,夏、巴居于城郭,蛮、夷则居山谷,后者仍需对中国官府贡绢^①。巴人居于城内,这也表示此时他们皆已汉化,离全然成为汉人已不远了。

唐代以后,被称作“盘瓠子孙”的人群,有往南方及东南扩延的趋势——并不是这些“蛮夷”往南迁徙,而是后来华夏开始称广西、贵州等地丘陵山地聚落人群为“猫”、“猺”、“獉”,并认为他们是由两湖扩散、迁移来的“盘瓠子孙”。南宋叶钱为《溪蛮丛笑》所作序中称,“五溪之蛮皆盘瓠种也……今有五:曰猫、曰猺、曰獠、曰獉、曰乞佬”^②。此表现宋人之“盘瓠种”概念已向南方延伸。也是由此时起,猫(苗)、猺等族群称号,逐渐普遍被华夏用来称呼南方各非汉人群。南宋范成大的《桂海虞衡志》称,“猺本盘瓠之后,其地山溪高深,介于巴蜀、湖广间”。在此书中他所描述的,主要是广西桂林附近县邑的“猺”,并称他们有祭盘瓠之俗^③。《南越志》记载,猺人各族都是盘姓,分为高山猺、花肚猺、平地猺。又称,平地猺,“以盘古为始祖,盘瓠为太宗”^④。《明实录》记载,有一广西山间豪长韦观敬,赴京进贡,自称他的祖上韦本聪等“系七贤峒盘瓠子孙”^⑤。明代的《赤雅》文中称,猺为“高辛狗王之后”^⑥。此文献中也记载,猺有祭盘瓠之俗。成于清初的著作《粤述》中载,“百粤诸蛮,丑类至繁,然大要不出猺、獉二种,皆盘瓠后也”^⑦;这是将当时汉人心目中两广所有的猺、獉都当作是盘瓠后裔了。清初

^① 《文献通考》卷三二一《輿地考》,古梁州,涪州。所谓“白虎之裔”,应是《通典》所称的“板楯蛮”,在其他文献中也称作“白虎复夷”。据文献记载,“秦昭襄王时有一白虎,于蜀、巴、汉之境伤害千余人。昭王乃募有能杀虎者,赏邑万家。时有巴郡阆中夷廖仲等,射杀白虎。昭王以其夷人,不欲加封,乃刻石盟要,复夷人顷田不租,十妻不算”。复,也就是免除。他们因除虎害有功,而被免除赋税。

^② 朱辅:《蛮溪丛笑》,见《说郛》卷五,上海:商务印书馆,1930。

^③ 范成大:《桂海虞衡志》,上海:商务印书馆,1930。

^④ 萧智汉:《新增月日纪古》,七上/七月卷上/十四日,台北:中研院汉籍电子文献 1.3 版。

^⑤ 《明实录》,《武宗实录》卷六五。

^⑥ 尹露:《赤雅》,知不足斋丛书本,北京:中华书局,1985,页 2。

^⑦ 闵叙:《粤述》,北京:中华书局,1985,页 62—63。

陆次云所作《峪溪纤志》中,称苗人为盘瓠之后,“帝喾高辛氏以盘瓠有歼溪蛮长之功,封其地,妻以女,生六男六女,而为诸苗祖”。此文献也称,苗人有年首祭盘瓠的习俗^①。以上部分文献内容似乎表示,南方苗、瑶等蛮夷也自称是盘瓠后裔,因而有祭盘瓠之俗。

四 盘瓠与盘王子孙——本土观点

明代邓云霄在其游记中记载当时“负版猺”之歌谣,译词中有“蜜蜂飞来千丈高,槃(盘)王子孙在山好”之句^②。我们很难确定,以上这些文献记载相关内容,是汉人观察者或伴随之本地译者将南方非汉族群之神性祖先译作“盘瓠”、“盘王”,或是本地非汉族群受汉化影响,而以盘瓠(或盘王)为自身的神性祖先,或者是,“盘瓠”、“盘王”原来就是本地的神性祖先,一直受到人们敬拜,因而在汉人书写中成为神异祖源。

前面我们曾提及,汉晋时“盘瓠”出现在华夏文献中时,它或指西方或指东方海上之遥远国度,后来才被用来指称南方湘西武陵一带的非汉族群之祖源。因此,原先它并非是出于南方的本土祖源记忆。再者,从两湖到贵州、两广包含广大的南方地域,多变化的地理环境,在此孕育各有区分的多元族群。我们很难相信,这样广大地域中的多元族群皆视“盘瓠”为其共祖,并有相同或类似的盘瓠祖源记忆。无论如何,“盘瓠子孙”是华夏——在其英雄祖先历史心性下——赋予“蛮夷”的一种“祖源”,借此述说这些异族为异类“英雄祖先”之后。“盘瓠为南方蛮夷之祖”的社会记忆,在南方华夏边缘汉与非汉间的族群关系中滋生,并借着汉文字、文献为媒介而得以流传。在这样的族群关系中,部分与汉人有密切接触并深受汉文化影响的南方非汉族群,也自称是“盘瓠”或“盘王”子孙了。

^① 陆次云:《峪谿纤志》,见于《中国少数民族古籍集成》(汉文版),第83册,成都:四川民族出版社。

^② 邓云霄:《游九疑山记》,见《岁时习俗资料汇编》,《新增月日纪古》,九下/九月卷下/十六日,引《永州府志》。

由唐代或更早以来，在华夏文献中常有南方蛮夷祭祀“盘瓠”或“盘王”的记载。除了前面所举的例子外，还见于南朝齐人所作《武陵记》中。该文献记载，在武陵有一高山，山上有崖洞，洞内有一狗形石，“蛮俗相传，云是盘瓠象也”^①。唐代干宝在其所作《晋纪》中也称：“武陵、长沙郡夷，盘瓠之后，杂处五服之内。盘瓠凭山阻险，每每常为害。猱杂鱼肉，扣槽而号，以祭盘瓠。俗称赤髓横裙，即其子孙。”^②这是说，当时被称作“五溪蛮”的族群有祭盘瓠的习俗。五溪地区，也就是浣陵以西的湘西地区。直到近世此一地区，湘西或包括湖南、湖北、贵州、川南交界地区的湘西苗族方言区，苗族中仍流传“奶贵马苟”（公主母、狗父，或神母、犬父）传说。而且由鄂西至湘西，各地多有“盘瓠庙”等遗迹^③。“奶贵马苟”故事内容，与汉文献中所述的盘瓠故事略同，较大的差别是，后来盘瓠的儿子们因羞于其父为犬，而将其父杀死。

在瑶族中，以“盘瓠”为始祖的起源故事更为普遍。湖南南部江永等地与邻接广西西北之瑶族，民间珍藏的《过山榜》、《千家峒》、《盘王大歌》等文献中，都以盘瓠与公主成婚生下各瑶族支系为主要内容。如以下这一则《千家峒古本书》叙述：

以前我们祖先是在南京，江西省太和县人氏。住在青州石桂巷。太公李帛是狗王。平王与高王争天下，狗王帮助平王杀了高王。无处谢。想来就将二女匹配狗王为夫妻。过了两年身怀有孕，生下七子，分七姓名人，来到千家峒居住……^④

广西恭城瑶族自治县，有“过山瑶”与“平地瑶”。据调查研究者称，当地“过

^① 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》，李贤注引。

^② 《后汉书》卷八六《南蛮西南夷列传》，李贤注引。

^③ 龙生庭、石维海、龙兴武等：《中国苗族民间制度文化》，长沙：湖南人民出版社，2004；明跃铃：《神话传说与民族认同——以五溪地区苗族盘瓠传说为例》，《广西民族学院学报》总 27 期，2005 年第 3 期，页 91—94。

^④ 宫哲兵：《千家峒运动与瑶族发祥地》，武汉：武汉出版社，2001，页 172。

“山瑶”祭盘瓠盘王，“平地瑶”祭盘瓠妻，即高辛王次女“婆王”。1949年以前，本地还有两座“婆王庙”^①。广西桂东钟山县的“平地瑶”，有过“朝踏节”的习俗。“朝踏节”也称为“盘王节”。当地也有盘瓠助平王打败高王，娶公主，生六男六女为十二姓瑶人之祖的说法。庆典舞蹈仪式中，有纪念盘王的仪式^②。

普遍流传于湖南、广西瑶族中的《过山榜》，顾名思义，是以皇帝所下榜文为形式的文本。内容大略为述说“龙犬盘护(瓠)”护国有功，而娶得“评王”公主，其后裔也因此得到皇帝所赐——“天下一切山场田地，付与王徭子孙耕管为业；营生活命，蠲免国税夫役。”这是借用朝廷威权，以及汉文字、文类书写威权，来维护及合理化瑶人对华夏边缘资源之拥有与使用权的文本。在各地的《过山榜》文本中，瑶族各支起源于“盘护(瓠)与公主”。如一份采于广西旧义宁县上北区盘瑶村民家中的榜文，其内容写道：“评王卷牒，王徭子孙执照。过山防身，永远蠲免身丁役……评皇卷牒，其来久矣。徭人根骨，即龙犬出身。身高三尺，毛色斑黄。”然后，此故事说，评皇与高皇相争战，评皇意欲杀高皇。宫中有一龙犬，自告奋勇前往。评王允诺，事成将许配宫女给它。盘护(瓠)渡海到高皇之国，咬杀高皇，取得首级，回到朝廷。评王果然将宫女许配他，并以女婿之礼相待。盘护(瓠)与其妻进入山中，数年间生下六男六女。于是评王封盘护(瓠)为“始祖盘王”，六男六女为王徭子孙。长男随父姓盘，其余则是沈、黄、李、邓、周、赵、胡、郑、冯、雷、蒋等姓。评皇并“敕令六男婚娶外人之女，以传其后；敕令六女以继其宗枝之源也”^③。

在部分瑶族中，“盘王”指的是“盘古”而非“盘瓠”。如一份流传广东北部连山地区的《盘古书》，其内容称，“盘古圣王置天地”，并造了女人与男人。后来由于人想吃雷公的肉，引得雷公下大雨淹没大地。有一对兄妹躲在葫芦中逃出，

^① 宫哲兵：《千家峒运动与瑶族发祥地》，武汉：武汉出版社，2001，页86—87。

^② 同上，页84—86。

^③ 广西少数民族社会历史调查组编：《过山榜》，《瑶族过山牒文汇编》，中国科学院民族研究所，1964，页7—9。

相婚配后生下六男六女。这六男六女分成十二姓，他们便是十二姓瑶人的由来^①。在这说明瑶人祖源的叙事中，并没有“盘瓠”。20世纪上半叶，在刘锡蕃所著《岭表纪蛮》一书中，作者称“盘古为一般瑶族所虔祀，称之为盘王。瑶人以为人之生死寿夭贫贱，皆盘王主之。天旱祷盘王，昇王游田间”。成于唐代的《蛮书》记载，“又黔、泾、巴、夏四邑苗众……祖乃盘瓠之后。其蛮贼杨羌等，云綯盘古之后”。该文献称，这是在咸通五年（864），作者樊绰亲自询问而得的记录^②。这应是湖南、贵州等地非汉族群自称为盘古之后最早见于中国文献的记载。《南越志》也称，盘姓瑶人“以盘古为始祖，盘瓠为太宗”^③；当前在有些瑶族支系中，也是盘古与盘瓠信仰并存。

许多瑶族关于盘瓠的祖源故事中，内容皆称他的儿子们因难以接受“犬父”，而将盘瓠杀死。瑶族中的椎牛等仪式，或被认为与其后世子孙赎罪及纪念盘瓠有关。此故事情节，表现被称作猺或瑶的南方族群对“盘瓠”的复杂情感。一方面，在汉人政治、社会优势下，以及在汉文化强大的文字记忆影响下，他们接受“盘瓠”为自身的祖源，并将之神圣化；另一方面，他们仍感受到以“犬父盘瓠”为祖之屈辱。以“盘古”为始祖，可谓另一种“祖源历史”选择，部分南方非汉族群以此宣称自身有比华夏之“黄帝”更古老的起源。

近代“苗族”与“瑶族”之形成，与世界其他各“民族”之形成一样，皆经由一“历史化”过程——包括华夏知识分子对“苗、瑶”的历史建构，也包括“苗、瑶”族群中知识分子之我族历史建构。无论如何，在强调“科学、理性”的近代史学运动中，盘古、盘瓠皆因其相关记载之神异性而难在“历史”中立足。在此情况下，蚩尤，一个中国历史传说中的悲剧英雄祖先，成为当代许多苗族宣称的我族英雄祖先。这是一个值得注意的现象。

^① 陈摩人、萧亭：《瑶族歌堂曲》，广东：花城出版社，1981，页2—15。

^② 《蛮书》卷十，南蛮疆界接连诸蕃夷国名。

^③ 《新增月旦纪古》，七上/七月卷上/十四日。

五 南方的蚩尤祖先

首先,我们可以简略回顾蚩尤在中国文献记忆中的地位。在战国至西汉的华夏著作中,蚩尤是败于黄帝之手的古君长,一个失败的“英雄”。如《史记》称,“蚩尤作乱,不用帝命。于是黄帝乃征师诸侯,与蚩尤战于涿鹿之野,遂禽杀蚩尤”^①。《庄子》记载,“然而黄帝不能致德,与蚩尤战于涿鹿之野,流血百里”^②。另外,《山海经》对黄帝与蚩尤的这一场恶战有较神异的记载,“蚩尤作兵伐黄帝,黄帝乃令应龙攻之冀州之野。应龙蓄水,蚩尤请风伯、雨师纵大风雨。黄帝乃下天女,曰魃;雨止,遂杀蚩尤”^③。汉代谶纬书《龙鱼河图》,对此有更精彩的描述:

黄帝摄政,有蚩尤兄弟八十一人,并兽身人语,铜头铁额,食沙石子。造立兵仗、刀戟、大弩,威震天下,诛杀无道不慈仁。万民欲令黄帝行天子事,黄帝以仁义不能禁止蚩尤,乃仰天而叹。天遣玄女,下授黄帝兵信神符,制伏蚩尤。帝因使之主兵,以制八方。蚩尤没后,天下复扰乱,黄帝遂画蚩尤形象以威天下。天下咸谓蚩尤不死,八方万邦,皆为弭服。^④

这不仅是将蚩尤视为好战难驯者,而且更将他当作兵事及武器之创作者。在他死后,黄帝还以其形象来威胁不驯服的人。因此在汉晋时,蚩尤在祭祀与占卜中皆与兵事、战乱有关。当刘邦起兵抗秦时,据史书记载,曾举行祭蚩尤的仪式。汉晋及此后的中国观星象者,以一种彗星“蚩尤旗”的出现,作为有战乱发生的天文迹象。

在汉代注解经书者的著作中,蚩尤与“九黎”、“苗民”等有了关系,或称他是九黎君长,或称九黎、苗民皆为效法蚩尤的后世君长或部族。无论如何,九黎、

^① 《史记》卷一《五帝本纪》。

^② 《庄子》卷九下《盗跖》。

^③ 《山海经》,《大荒北经》。

^④ 《史记》卷一《五帝本纪》;孔颖达《史记正义》引《龙鱼河图》。

苗民或三苗等，在汉晋时期都指的是古代某非华夏部族，而非指当时存在于华夏边缘的某族群。这也便是为何他们多出现在注经者的书写中，而在《史记》、《汉书》等史书对当时各边裔部族的记载中，则未有任何族群被称作九黎、苗民或三苗，更未有被称作“蚩尤之后”的部族。“蚩尤”更与南方“蛮夷”无关，如前所言，南方“蛮夷”多被称作廪君或盘瓠之后。唐宋以来，华夏文献中渐提及南方“蛮夷”有祭“盘瓠”或“盘王”之俗，但在近世以前，也从未有文献提及本地人自称为“蚩尤子孙”。

宋代以来，当“猫”或“猫蛮”渐被华夏称作“苗”及“苗蛮”时，华夏的古“三苗”记忆始与南方非汉族群联结。如明代的《炎檄纪闻》记载，“苗人，古三苗之裔也，自长沙、浣、辰以南尽夜郎之境，往往有之，与民夷混杂，通曰南蛮”^①。《黔书》载，“古称三苗之国，左洞庭，右彭蠡，则鄖、郢以上皆苗也”^②。部分湘、黔、桂等省区的非汉族群既被称作“苗”，而“苗民”在中国文献记忆中又与蚩尤有关，苗人自然易被识为“蚩尤子孙”了。虽然如此，在晚清以前中国文献罕见“蚩尤”为苗人之祖的说法。进入 20 世纪后，“蚩尤”才被认为是苗人或更广泛的南方非汉族群之祖。

近代苗族知识分子在传述、转译一些本土历史故事时，有意将其中一个人物译为“蚩尤”。如贵州关岭地区苗族故事称，“在远古时候，有十八寨苗民居住在黄河边上平原里，蚩尤就诞生在这里的苗民中。苗民们称自己的寨子为阿吾十八寨，称黄河边上的平原为蚩尤坝”。故事说蚩尤学法，武艺高强。他率领苗民先后与垂耳妖婆、黄龙公、雷老五等争战，最后为苗民牺牲自己的生命。苗民也因而到处迁徙^③。

一个《苗族迁徙歌》中，率领苗民对抗强敌的是三位英雄，“甘骚卯毕”、“格

^① 田汝成：《炎檄纪闻》，上海：商务印书馆，1936，页 55。

^② 田雯：《黔书》，北京：中华书局，1985，页 7。

^③ 田玉隆编：《蚩尤研究资料选》，贵阳：贵州民族出版社，1996，页 103。

蚩尤老”与“格娄尤老”。故事结尾也说，他们被打败，三位英雄的子孙也开始逃亡^①。同书收录一则流传于川、黔、滇方言区的苗族古歌，编者将之命名为《涿鹿之战》。内容中提及率领苗民抵抗外敌的英雄有“格五爷老”、“格略爷老”、“格也爷老”，以及“格蚩爷老”与“甘骚卯碧”。据唱译者解释，“格蚩爷老”便是“蚩尤”^②。我们由“格蚩尤老”、“格娄尤老”，以及“格略爷老”、“格也爷老”、“格蚩爷老”等人名看来，这个被称作“蚩尤”的本土传说人物，只是其名中有两字与“蚩尤”音近而已，实与中国古籍中的“蚩尤”无关。

苗族古歌中有一《枫木歌》，内容为在黔桂间都柳江流域及湘黔间清水江苗族中普遍流传的人类起源故事^③。此故事称，枫树心生蝴蝶，“妹榜妹留”，蝴蝶生了12个蛋，蛋中孵出苗族远祖“姜炎”、天神雷公，以及老虎、水龙、大象、水牛、老蛇、蜈蚣等。由于中国古文献中有蚩尤为“姜姓炎帝”之裔的说法，因此更使得有些学者（特别是苗族学者）相信苗族远祖“姜炎”便是“蚩尤”，认为黔东南苗族南部土语所称的“姜炎”、台江等北部土语中所称“姜央”、黔西北威宁苗族所称“赤炎”或“格蚩爷老”都是蚩尤。虽然将“姜央”、“姜炎”解释为“姜姓炎帝之后的蚩尤”十分勉强，然而对“蚩尤”的如此攀附，以及在以上苗族民间故事中“蚩尤”被描述为领导苗族英勇作战但终失败的英雄，这些都显示，华夏历史记忆中一个失败的悲剧英雄，黄帝的顽强对手“蚩尤”，被本土知识分子选择来作为苗族英雄祖先——其意义在于：一方面说明本族群相对于汉族的边缘地位；另一方面强调苗曾与汉对等相争互竞。

六 另类历史：南方的“弟兄祖先”祖源记忆

唐、宋时期华夏作者在“盘瓠子孙”之外，还记载了另一则有关武陵“蛮夷”

① 同上，页105—110。

② 夏扬采编：《涿鹿之战》，见田玉隆编：《蚩尤研究资料选》，页137—159。

③ 龙生庭、石维海、龙兴武等：《中国苗族民间制度文化》，页225—226。

祖源的说法^①。宋代《太平寰宇记》之相关记载如下：

五溪谓酉、辰、巫、武、源等五溪。故老相传云：楚子灭巴，巴子兄弟五人流入五溪，各为一溪之长。一说，五溪蛮皆盘瓠子孙，自为统长，故有五溪之号，古谓之蛮蜒部落。

唐代《十道志》中也有与此类似的记载。依此说，古代巴国被秦灭后，巴王族有兄弟五人，流亡到酉、辰、巫、武、源等五溪地区。在此，他们各据一溪，成为本地的统治者。然而这些记载都提及另一种“五溪蛮”的祖源之说，也就是五溪蛮皆“盘瓠子孙”。

“巴子兄弟五人”之历史，便是前面我一再提及的“弟兄祖先历史心性”产物。以上两书提及此“五弟兄祖先故事”，并称其为“故老相传”或“故老云”，显示这在当时已是一种消失中的历史心性。由这个例子，我们可以知道“华夏认同”往南方的扩张，不只为本地历史记忆带来一些“英雄祖先”，或经过华夏历史记忆修饰、包装而污化的本地“英雄祖先”，也为本地原有的“弟兄祖先历史心性”带来很大的冲击，使得由此产生的叙事愈来愈成为“乡野传说”。这个文本中所见的“故老相传”，与《华阳国志》在引述“人皇弟兄九人”故事时称此为“《洛书》曰”，两者有同样涵义——皆隐喻着所述只是一些将成为过去的、不可尽信的传说而已。

在许多瑶族的“盘瓠与公主”故事中，盘瓠与公主生下六男六女，他们成为十二姓瑶人之祖。如前述广西钟山平地瑶所传的故事中，这便是盘、沈、包、黄、李、邓、周、赵、唐、胡、雷、冯等十二姓瑶人之祖的由来。道州陶川洞瑶族称，“评王有七个外孙，在南京江西省太和县结了婚。七弟兄有七个姓，即盘、黄、李、

^① 《太平寰宇记》卷一二〇，《丛书集成》，北京：中华书局，1985。唐代梁载所著《十道志》中即有“故老云，楚子灭巴，巴子弟兄五人，流入黔中”之说，见《太平御览》卷一七一，州郡部一七《江南道下》，“辰州条”引《十道志》。唐人李吉甫之《元和郡县图志》中也称，“辰州，蛮戎所居也，其人皆盘瓠子孙。或曰巴子弟兄立为五溪之长”，见《元和郡县图志》卷三〇，北京：中华书局，1985。

邓、廖、瞿、唐。又由盘姓分出一个盆姓”^①。

连南八排瑶族的祖先，据本地传说为，一个人带了八个儿子到连州居住，后来人多了，就分家，并且改成八个姓。军寮排是老大，里八洞是二哥，火烧排是三哥，大掌排是四哥，马箭排是五哥。另外三位弟兄迁到他处，最大的在油岭排，第二个在南岗排，最小的在横坑排。另一个说法是，唐郎白公的儿子唐郎振发一郎，有两个儿子。其后老大有三个儿子，他们的子孙成为油岭排、南岗排、横坑排的住民。老二有五个儿子，他们的子孙分布在军寮排、里八洞、火烧排、大掌排、马箭排^②。

在一个苗族的“神母犬父”故事中，“辛狗”与公主结婚后，生下一群儿女，大的“代熊代夷”为苗，小的“代乍代凯”为汉。后来苗儿们杀了犬父。犬父托梦称自己肚子里有财宝，要他们分。第二天，汉儿先剖开犬肚，拿走了书，等苗儿来，只找到犁、耙等农具与祭祀法器。他们各奔一方后，从此苗兄从事农耕，汉人弟弟读书。这个故事，与许多华夏边缘非汉族群的故事一样，以“过去”来说明为何“汉人”能读书、识字，较有文化，而本地人为何只能耕地自养。更重要的是，这个“历史”将汉与苗皆视为“神母犬父”之子，苗与汉是“弟兄”。在以上这些族群起源叙事中，“弟兄祖先历史心性”下的叙事模式皆显而易见。略有差别的事，以“盘瓠与公主所生六男六女”为十二姓瑶人祖源的历史叙事，原始的“亲手足”祖先中并不排除女性，因此我们应称之为“弟兄姊妹祖先历史心性”，然而强调各次族群（如瑶族各姓）之对等合作与区分关系，仍为此历史心性的核心精神。同时我们也可以略见，似乎愈受汉文化影响，“女性”愈容易消失在“历史”之中。

七 黄帝子孙与南疆“汉人”

明清以来，大量江西、两湖移民进入贵州、湘西、广西等“苗”、“徭”等非汉族

^① 宫哲兵：《千家峒运动与瑶族发祥地》，页 53。

^② 陈摩人、萧亭：《瑶族歌堂曲》，广州：花城出版社，1981，页 80—82。

群所居之地。他们为这些地区添增了一些汉系家族，他们有汉姓，并可借“姓”与“原籍”作为血缘与空间符号，将本家族系于华夏历史与地理空间之中。更重要的是，汉移民带来的“历史记忆”与家族观念，以及随着王朝势力在此渐趋稳固而为汉人带来的政治、社会优势。特别是来到这些边疆地区汉人士绅、官员，通过他们的言行、书写，“华夏”与“蛮夷”的区分被不断强化。

明代官员邓云霄，在其《游九疑山记》一文中，记载他在万历年间游九疑山“禹祠”（祭祀大禹的祠庙）的情形。文中称，当他到达时，“各源猺洞长率厥丈夫、妇女百余人伏谒道傍”，击鼓、吹笙而舞。他又描述当地“负版猺”妇女为“黑如孟光、丑逾宿瘤”。在此他“具牲醴，冠服，祭虞帝”。祭毕后，这些猺人男女同样列队吹笙、击鼓，歌舞欢送如前。因此他循着前人旧例，分别赏赐诸猺男女^①。

我们再看宋代朱辅在《溪蛮丛笑》中，对当时五溪蛮地区“蛮乡”汉人士绅的城中生活描述：

蛮乡最重重午，不论生、熟界出观竞渡，三日而归……竞渡预以四月八日下船。俗尚聚饮江岸。舟子各招他客，盛列饮馔，以相夸大，或独酌。食前方丈，群蛮环观如云。一年盛事，名富贵坊。^②

如前所言，“溪蛮”指今湖南西部之“五溪蛮”。这一段描述端午龙舟竞渡的文字，呈现出一文化夸耀场景。此场景若为当时之史实，则我们可称之为一种仪式化表征，或一种仪式性文化展演。于此，城中的人或“汉人”以龙舟竞渡、享用盛宴来向山民、乡人夸耀。此场景不只被“蛮夷”观看，也被夸耀展示者自身观看，因而强化其背后之社会本相——汉与非汉，城中人与乡下人之区分。此场景被记录下来——这种描述南方“蛮夷”风土、居处、服饰、饮食的述异之作，在明、清时期更为流行，成为一种以非汉蛮夷为描述对象的书写文类。

^① 邓云霄：《游九疑山记》，引自《新增月日纪古》，九下/九月卷下/十六日。

^② 朱辅：《溪蛮丛笑》，见《说郛》卷五，上海：商务印书馆，1930。

在清代及 20 世纪上半叶,通过此种文类及其文本之流传,许多原被称为苗蛮者在习读汉文书之后,多开始践行汉人年节习俗或根本自称汉人^①。“汉化”产生在亲近人群间的文化夸耀、区分与模仿、攀附之中。边区的汉民、汉官以夸耀汉文化来将自身区别于“土著”,以此强调汉与非汉的社会阶序之分。常接触这些“汉人”的土著,为了追求较好的、较安全的社会身份,则常模仿汉人习俗以攀附汉人认同。此“汉化”过程,首先似发生在土著社会上层。许多土著权势家族假借汉人历史记忆,编造家族(父系)谱系历史,并在穿着及日常习俗上模仿汉人士绅(女性多仍保持本土穿着),以自别于其子民以及贫下的汉移民。此亦可见,我们不能将“汉化”单纯视为一种族群认同变迁,它也涉及阶级、性别等认同与区分。

一些南方的土著巨姓家族,开始在中国历史记忆中寻找适宜的“英雄祖先”。由于中国文献中“虞舜”的事迹多发生在南方,因此他成为宜于假借的祖源。湖北恩施一带土家族贵姓田氏家族,其族谱称:“粤稽我始田氏开源其先国于虞,为虞氏。系出于穷蝉。蝉三世生嫂。嫂生舜于姚墟……一世祖田尔毛,住南京应天府上元县城内。才兼文武。因征苗有功,大明主洪武特封湖广军民宣慰使司明威将军之职。”^②这家族自称是有虞氏之后。同地另一“土家”之田姓家族,则称“田世雁门,系出有熊,黄帝之苗裔也”^③。这是参考《姓谱》一类的书,将此家族系于“雁门田氏”而得的记忆。子孙广布于湖南、湖北、四川、贵州诸省少数民族地区的南方“满”姓家族,其修于明末之族谱也称,“粤稽我族发源于虞舜”^④。

另外,卯峒地区著名之土家族大姓——向氏,其宗谱称祖先来源为:“前明诰授光禄大夫右柱国向公贵什,原籍江南江宁府上元县。始自后汉大将军向

^① 目前以龙舟竞渡为本地传统的施洞苗族,其传统或由此而来。

^② 《田氏族谱》,1831,湖北省恩施县档案馆藏。

^③ 《田氏新族谱》,1995,湖北省来凤县民族事务委员会藏。

^④ 湘、鄂、川、黔、桂、粤、滇满姓家史编辑组编:《南方满族嬗衍史》,湖南麻阳县,1998,页 6—7。

宠，佐刘先主有功，分镇荆南。历传至元，授军民宣抚使司之职，世守卯峒。”^①这也等于宣称本家族为华夏之裔。另一份向氏宗谱资料，道光年间修之《湖北施南府来凤县散毛司老寨染贤堂谱序》称，“援我向氏出子姓，籍发辰州，宋公子兮字向，其子孙遂以王父字为氏……传自宗彦公，自后晋天福年问官，封元帅，声震南蛮，后即建业浣邑”^②。贵州清水江流域的苗族各家族，也多称其祖上来自“江西吉安”。如一份龙姓族谱《万载流芳》所录，本源“原系江西吉安府太和县地名龙家村人氏”^③。前面我曾提及，“文类”在规范、导引文本书写上的力量。在此我们可以看出，当南方土著大姓开始以“族谱”来记忆与建构本家族历史时，汉文化之“族谱”文类及相关历史记忆便开始规范、导引他们的书写，并因此使他们成为“汉裔”。除了代表华夏血缘符记的“汉姓”之外，代表华夏地缘符记的特定“郡邑”，也是援借攀引的对象。在湘西及贵州，常被人们援引的汉地故里常是“江西吉安府”或“南京应天府”；在四川，人们则常宣称祖上来自“湖广”或“湖广麻城孝感”。

20世纪40年代，中研院历史语言研究所的民族学者芮逸夫等人，在四川南部叙永地区进行苗族调查。在芮逸夫所写之苗族田野日记中曾记载，当地杨姓苗人告诉芮先生：“苗家原由湖广而来，系麻城县孝感乡大石包来；此间青苗即由该处来。”另一张姓苗人，其家藏族谱记载：“吾始祖公张敬佩，当初自大明洪武初二年，因贸易由湖广麻城县外出，及后来川……”。芮在此日记中写道，他发现这儿的“苗人”均以说苗语为耻——这或许也部分说明了为何本地土家、苗民要宣称祖上为汉人。虽然如此，芮逸夫等人仍将本地人视作“苗人”^④。

^① 《向氏宗谱传赞》，见于《湖广卯岗等处世袭军民安抚使司安抚使向氏谱》，1808，湖北省来凤县档案馆藏。

^② 《大清道光二十九年向堂廉撰谱序》，见《湖北施南府来凤县散毛司老寨染贤堂谱序》，1849，湖北省来凤县档案馆藏。

^③ 《宗嗣序》1794，见于《万载流芳》，中山大学历史人类学研究中心藏。

^④ 《芮逸夫田野日志：1942—1944》，台北：历史语言研究所藏未刊稿本。

在芮的日记中,还记录了一湘西古宋地区“九姓司文庙重修碑记”。碑文记载,任姓土司家族祖先来自江南,“从傅友德平蜀,差往六诏,招安有功,引夷入贡,洪武五年奉命来守兹土”。而其子民则为,“有低牟苴者,生九男,曰九大族,分为九姓”。土司祖上曾建功于兹的“六诏”,是指云南大理、昆明及邻近地区,其民的祖源又涉及云南“九隆传说”中的“低牟苴”。一个可能是,如族谱所言,此任姓土司的祖先曾在明初建功于云南,后来带了部分云南地区的土著殖民到此地。但更有可能是,这个任姓土司家族原来便是六诏地区巨族,在明代边务政策下,被移来古宋地区为土司。无论如何,这也显示本地各族群在认同上的混杂与多元。

以上这些土家、苗人之土司、大姓甚至一般民众,皆自称祖上来自于“湖广麻城”、“南京应天府”、“江西吉安”,等等。由这些“祖籍”在相关地区之流传普及程度来看,我相信这些祖源多半是虚构的。在羌族地区,道光《茂州志》称,当地清代五个土百户(土著首领)的祖先都来自汉区,大姓、小姓、大姓黑水、小姓黑水四土官家族的祖籍都是“湖广”,松坪土官的祖籍则是陕西^①。在清代文献资料中,云贵地区的土司多“南京籍”,四川土司多“湖广籍”,皆反映此现象。他们甚至可以借着家谱中之“姓氏源流”,成为黄帝之裔。厦门大学人类学博物馆中有一幅清代畲人家族祖图,图中将此家族起源溯自“黄帝”,也就是黄帝曾孙高辛帝之女与一犬“龙期”(盘瓠)成婚生子之故事。

此种种资料皆说明,汉化之历史过程在中国西南及南方边缘造成模糊的华夏边缘。在此过程中,土司或本地大姓攀附汉人起源,以强调本家族在地方上较优越的社会地位是一重要关键。接着,许多家庭、家族也仿效其头人、土司而得到汉人祖源,并践行汉文化习俗。这些都可以说明,为何当今这些少数民族之我族历史文化建构中,常隐含“汉”历史文化成分^②。许多中国西南少数民族

^① 杨迦惪等修:道光《茂州志》,1831。

^② 这是指,如当今羌族普遍自称是“大禹”的后裔,部分彝族知识分子也认为,彝文化为古老华夏文化的源头之一。又如本章所言,许多南方少数民族自称为“蚩尤”或“炎帝”的后代,都是类似的例子。

均有此普遍特质——“汉”与“非汉”在此难以作截然划分。这个现象，说明其背后有一历史过程，使得本地在清末民初时成为一模糊的华夏边缘。此现象同时也见证在历史上不断发生的一社会过程——在阶级、性别、地域之区分下，亲近人群间的相互歧视与模仿、攀附。

第九章 华夏社会边缘的英雄祖先记忆

以上各章所提及的，大多是华夏政治地理边缘的黄帝攀附。所谓华夏“政治地理”边缘，在我们一般观念中似乎也就是汉与非汉的族群边缘。我不愿称之为“华夏族群边缘”乃因为，若我们称有共同祖源信念(*common belief of origins*)的人群共同体为一“族群”，那么由战国至明清，华夏域内并非所有人的祖先源流记忆都能与“黄帝子孙”血脉相接。而是，有此谱系记忆的人群有一个由社会上层渐及于下层的扩张、展延过程。这个变化的关键，也就是家族——有“姓”与族谱记忆的族群——在中国社会中的发展。

关于中国宗族或家族，中西学者早有许多论述，他们多将之视为一种中国社会结构特色。将之视为一种社会结构，似乎表示中国人自古以来一直凝聚在一个个“家族”之下。这种看法忽略了有姓与文字族谱记忆的家族群体之存在与广布，在中国有一个发展过程。殷墟卜辞常见“多生”一词，“多生”即“多姓”，

学者认为这是人们对王族之外的异姓贵族之泛称^①。西周金文所见,当时有“女子称姓”的习俗,显示这些以婚姻为结盟手段的贵族都是有姓的。铭文中常提及作器者(贵族)之妻、女、母之姓,作器者借此夸耀本国、本家族的政治结盟关系^②。无论如何,这些有“姓”的都是贵族之家。西周中晚期的一些铜器铭文中出现了“百姓”一词,如兮甲盘铭文中的“诸侯百生”,叔女弋簋中有“百生朋友”,善鼎中的“宗人……百姓”^③。这些“百姓”,应是诸侯国内或诸国间,许多不同姓之贵胄家族的泛称。到了春秋战国时,“姓”仍只是各地大小封君贵族及其后裔支庶的专利。许多先秦文献中都提及“百姓”,其文本内容都显示,这些“百姓”与统治者之间有密切关系^④。甚至统治者是否能安于其位,都要看百姓是否奉服。因此,这些“百姓”约略与周之城邦时期“国人”所指涉之人群范畴相近^⑤,或为“国人”群体的后裔及延伸。这不同于后世以“百姓”指所有人民。由一些考古出土的文献或其他文字材料中,可以知道当时中国底层社会之民可能大多是没有姓的^⑥。

汉与魏晋南北朝时期,自称或被视为“黄帝子孙”的族群,有增加、扩大的趋势——有华夏域内之各朝帝裔与门阀世族,有以非华夏人居中国的君王及他们辖下的部族领袖与大姓家族。到了唐、宋时期,由于科举盛行以来的社会流动,有“姓”并得溯及一个荣耀祖源(一位英雄)的家族,在中国社会中层里逐渐普遍

① 刘桓:《试说“多生”、“百生”与“婚媾”》,《陕西历史博物馆馆刊》1995年第2期,页136—138。

② Ming-ke Wang, “Western Zhou Remembering and Forgetting”, *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden), Inaugural Issue vol. 1, 1999(1—4), pp. 231—250.

③ 《兮甲盘》(三代 17.20.1);《叔女弋簋》(三代 8.39.2);《善鼎》(三代 4.36.2)。

④ 如《史记》以“百姓乐用、诸侯亲服”称美善政,见该书卷八七《李斯列传》。又如《国语》记载,“昔者之伐也,兴百姓以为百姓”,见该书卷七《晋语一》。同书又称,“诸侯义而抚之,百姓欣而奉之,国可以固”,见该书卷八《晋语二》。过去许多学者常以此认为,先秦时的百姓似乎比此后各王朝之百姓更享有“民主”。这样的看法,忽略了先秦与后世的“百姓”所指涉人群有相当差异。

⑤ 关于“国人”的地位,请参阅杜正胜:《周代城邦》,台北:联经出版公司,1979。

⑥ 始皇陵秦俑坑考古发掘队:《秦始皇陵西侧赵背户村秦刑徒墓》,《文物》1982年第3期,页1—11;张政烺:《秦汉刑徒的考古资料》,《北京大学学报》,1958,页179—184。

存在。也就是说，愈来愈多的士族之家，直接或间接成为黄帝世胄。到了清末及民国初年，在中国社会之中、下阶层里，这样的人群单位便无所不在了。家族或宗族族谱的功能之一，便是将一群人的“起源”联结在中国典范历史之轴线上。这条轴线的起点便是黄帝，如此使得一个家族得以直接或间接与黄帝发生关联。由于在历史过程中，有姓及得到相关谱系记忆的家族愈来愈普遍，因而由此成为“黄帝子孙”的族群单位（家族或宗族），在华夏领域内也愈来愈多，且愈往社会中、下层扩张。

我们可以说，若古代华夏是一个“族群”，那么在很长的一段历史时期中，构成此族群的因子是以“姓”为血缘符记，并有可与中国主流历史联系之历史记忆的各个家族、宗族。在中国，约自汉代以来，“百姓”代表被统治的众民即有此含意——受统治的是许多以“姓”为别的家族。一个值得探究的问题是：究竟从何时起，所有中国域内民众都有了“姓”，或自何时起人们普遍有文字家族谱系历史。前面我曾提及，唐武后曾问臣下，当前许多士大夫谈起本家氏族，都说是“炎黄之裔”，难道上古没有百姓吗？这位大臣张说，答道：

古未有姓，若夷狄然。自炎帝之姜、黄帝之姬，始因所生地而为之姓。其后天子建德，因生以赐姓。黄帝二十五子，而得姓者十四；德同者姓同，德异者姓殊。其后或以官，或以国，或以王父之字，始为赐族，久乃为姓。降唐、虞，抵战国，姓族渐广。周衰，列国既灭，其民各以旧国为之氏，下及两汉，人皆有姓。^①

这段文字的大意是说，古时候的人像夷狄一样没有姓，后来从姜姓炎帝、姬姓黄帝以来，人们才开始以其所生之地名而有了姓。后来，统治天下者又以血缘、德业来为各人群立姓。如黄帝有二十五子，因“德”不同而分为十二姓。后来又有些姓来自于祖先的官名、国名或名字，如此有姓的族群愈来愈多，到了两汉时期人人皆有姓了。这段记载显示，一位唐代士大夫根据当时的历史知识，

^① 《新唐书》卷一二五《张说列传》。

曾认识到“姓族”有一个由上而下、由寡而众的社会发展过程。然而，他将此发展之历史过程定于黄帝时期至两汉之间，则起点与终点都未免过早。晚至唐代，在偏远与边陲的乡间可能还存在尚未有姓的民众。无论如何，以上唐代张说的话，也显示他认为有“姓”与否可作为华夏与夷狄之分野。宋代郑樵在所著《通志》中称：“三代之前姓氏分而为二，男子称氏，女子称姓。氏所以别贵贱；贵者有氏，贱者有名无氏。今南方诸蛮此道犹存。”^①这段论述指出，上古时期在华夏之内只有上层贵族有姓氏，一般平民无姓氏，同时作者认为当时所有的“百姓”都是有姓的。虽然如此，唐宋时期的士大夫不见得都对当时边缘、底层民众有深入了解。或者说，当时在“中国”的空间与社会边缘，华夏、蛮夷之分是相当模糊的。

即使我们相信到了唐代，或更早，所有的民间家庭都有了“姓”，但仅有姓，与有姓并得以文字族谱溯及一个在历史上足以自傲的祖源，两者仍有相当差距。偏远的乡间百姓，有些口传的家族历史记忆至今仍循着“弟兄祖先历史心性”之叙事模式^②。我曾在四川西北部白草河流域的山村中，采录人们的口述家族历史。以下是两位老人家的说法：

1. 听我祖祖说，就是湖广填四川的时候……当时是张、刘、王三姓人到小坝来。过来时是三弟兄。当时喊察詹的爷爷就说，你坐在那儿吧。当时三弟兄就不可能通婚，所以就改了姓。刘、王、龙，改成龙。就是三条沟，一个沟就是杉树林，那是刘家。另一个是内外沟，当时是龙家。其次一个就争议比较大，现在说是王家。这三个沟，所以现在说刘、王、龙不通亲。

2. 我们是湖广孝感过来的，五兄弟过来，五个都姓王。主要在濂坪、金凤、白泥、小坝。这五个兄弟，两个到小坝；一个在团结上寨，一个在这里。

我们可以看出，如此的“家族源流”记忆是以祖先的弟兄关系来将当前的族

^① 《通志》卷二五《氏族略》。

^② 王明珂：《羌在汉藏之间》，页215—219。

群关系(如例1中三条沟的村民)合理化,或表现期望与想像中的族群关系(如例2中小坝与邻近三个乡的王姓家族),其叙事之重点,都在于表述或反映当前的“本地情境”(local context)。这与一般中国文字记载之族谱,在“英雄祖先历史心性”下,以一个英雄祖先为起源,以线性家族历史来区分主干与分支人群之书写有相当差别^①。前者以“弟兄”隐喻并强调一种平等、合作与对抗的族群关系。后者以“英雄圣王”隐喻及强调贵贱、嫡庶、长幼间的社会阶序。“弟兄祖先历史心性”下的家族史,常反映一家族在“本地”社会族群结构中实际的或期望中的地位。家谱、族谱中记载的则是一种线性历史,且是线性中国历史的一个小分支,它们反映一家族与外在社会的联结,及其在整体中国社会里实际的或宣称的优越地位。

一 家族谱系之文字记忆

由现存一些清代家谱序言看来,“修谱”对于中国乡间百姓来说并不是一件容易的事;若非是数世积德累业,出得几位入学得有功名的子弟,不容易完成此事。因此许多家族皆有姓,并得以溯及一个足以自傲的祖源,在中国民间社会中必然有一渐进过程。此渐进过程与一些历史记忆、文化习俗与价值观,通过口述与文字逐渐往社会中、下层散布密切相关。虽然我们无法得知“姓”以及相关族源记忆,如何通过文献、口述与图像在中国社会中全面地流布与演变。但文献记忆中的家族“系谱”,可作为一项很好的指针。也就是说,当某一族群(家族、宗族)的“祖先系谱”出现在中国文献中并得以保存、留传时,其意义在于该族群通过“我族历史”宣称一种自我认知(self-awareness)与认同(identity);此种自我认知与认同,也得到当时主体社会的注意与认知。

^① 因此,Patricia Ebrey 将“姓”作为汉与非汉间的族群边界指标,或认为汉族的族群性表现在“姓”之上,是相当精彩的看法,此一观点值得再深入探究。我认为“姓”本身只是一个符记,其背后的“家族历史”记忆则隐喻其族群认同。以此而言,只以口述“弟兄故事”为家族起源记忆的许多中国乡间百姓,与有文字族谱记忆的家族群体,这两种有“姓”的族群其认同隐喻有相当差别。

在中国文字记忆中，黄帝作为“百姓”之共同祖源有其优势。虽然中国先秦文献中多处提及“姓”，但最详细的记载见于《国语》有关黄帝后裔的描述：

同姓为兄弟。黄帝子二十五人，其同姓者二人而已，唯青阳与夷鼓皆为己姓。青阳，方雷氏之甥也；夷鼓，彤鱼氏之甥也。其同生而异姓者，四母之子别为十二姓。凡黄帝之子，二十五宗，其得姓者十四人，为十二姓。姬、酉、祁、己、滕、箴、任、荀、僖、姞、儇、依是也。唯青阳与苍林氏同于黄帝，故皆为姬姓。同德之难也如是。^①

许多学者都曾在“史实”层面讨论这篇文献。但我们若由社会历史记忆的角度来看，更重要的是这文献提及许多上古之“姓”都出于黄帝后裔，因此它使得“黄帝之裔”容易被后世“百姓”借用与攀附^②。如前引文中，唐代张说把各家族有“姓”的由来溯及黄帝二十五子，便是一个例子。南宋罗泌在其所著《路史》之中亦认为，太史公（司马迁）将黄帝放在《史记》首章之始，理由之一便是因“后世氏姓无不出于黄帝”^③。

文字系谱也就是“氏姓之书”，对此《隋书》作者曾溯其历史，称：

氏姓之书，其所由来远矣……周家小史定系世，辨昭穆，则亦史之职也。秦兼天下，曳除旧迹，公侯子孙，失其本系。汉初，得《世本》，叙黄帝已来祖世所出。而汉又有《帝王年谱》，后汉有《邓氏官谱》。晋世，挚虞作《族姓昭穆记》十卷。齐、梁之间，其书转广。后魏迁洛，有八氏十姓，咸出帝族。又有三十六族，则诸国之从魏者；九十二姓，世为部落大人者，并为河南洛阳人。其中国士人，则第其门阀；有四海大姓、郡姓、州姓、县姓。及周太祖入关，诸姓子孙有功者，并令为其宗长，仍撰谱录，纪其所承，又以关内

^① 《国语》卷一〇《晋语》。

^② 此文献中黄帝有许多未得姓的儿子，对此，Charles Le Blanc 曾作一个生动的比喻：其有如空的插槽，可随时被周人之外的各家族甚至非华夏部族借用。见 Charles Le Blanc, “A Re-examination of the Myth of Huang-ti”, *Journal of Chinese Religions* 1985—1986, 13/14, p. 54.

^③ 罗泌：《路史》。

诸州为其本望。^①

以上这一段记载，在了解中国早期谱系记忆，以及在了解北族汉化上至为重要。前面我曾提及，华夏赖其“历史”成为华夏，而此历史中最重要的因素便是血缘与地缘符号。这记载说明中古以前文字谱系记忆在中国的发展。作者提及汉初的《世本》，该书所记载的帝王世系便是以“黄帝”为始。后汉至晋，许多门阀世家的历史也出现在谱系书中。南朝齐、梁时，这样的文字谱系记忆在南方愈来愈普遍。更有意义的是，该文作者称，北方部族建立的北魏、北周政权也很注重文字谱系记忆的书写。除了让各个部族、部落贵族皆有“姓”（血缘符记）之外，还以河南洛阳或关内诸州来作为他们的“本望”（地缘符号）。这样的文字谱系书写，作为一种群体的历史记忆，自然有助于使迁于中原的北方部族“本地化”。

以上这一段文献记载，也说明在中国文字记忆中“黄帝血缘”由社会上层往下流动的过程。司马迁作《史记》时，《世本》便是他重要参考文献之一。这《世本》，据班固之言，“录黄帝以来至春秋时，帝王公侯卿大夫祖世所出”。因此，这是帝王公侯等政治领导家族的系谱。晋人皇甫谧所作之《帝王世纪》，更不用说，记载的也是帝王家谱。汉晋时的《邓氏官谱》与《族姓昭穆记》虽失传，但由书名看来，是记载一家或诸家门阀世族系谱之书。由《隋书》所载的氏姓之书来看，有帝王系谱，有以一地为主的诸姓谱，有以一姓氏为主的系谱，更有多种名为“百家谱”的系谱书。这些祖先源流见于记载的“家族”，除帝王世家外，应即为《隋书》中所称的郡姓、州姓、四海大姓，等等。因此可以说，到了隋唐时代，有文字系谱记忆的“家族”，比起战国至汉初时期增加了不少。唐代修谱之风更盛，此时著名系谱之书如《氏族志》、《姓氏录》等，多为官方所修。学者认为，这是政治上的新兴家族借着官方力量支持，由修谱来重新评定氏族高下，以建立

^① 《隋书》卷三三《经籍志》。

一个由皇室为中心的氏族集团^①。唐代官修的《氏族志》中,录有293姓,共1651家。无论如何,这仍只是当时唐帝国域内人口金字塔的最上层。

至于这些“家族”的祖源,《新唐书》中对各个宰相之家族有简单的祖源介绍,因此可以显示其大要^②。在此文献中,这些无论出身是汉或非汉的唐代宰相,其家族源始多直接或间接与黄帝有关,另有一些则与炎帝相关。譬如,张氏,“出自姬姓;黄帝子少昊青阳氏子挥,为弓正,始制弓矢,子孙赐姓张氏”。任姓,“出自黄帝少子禹阳,封于任,因以为姓”。又如,薛氏,“出自任姓;黄帝孙颛顼少子阳,封于任。十二世孙奚仲为夏车正,禹封为薛侯”。傅氏,“出自姬姓;黄帝裔孙大由,封于傅邑,因以为氏”。又如,周氏,“周氏出自姬姓;黄帝裔孙后稷”,后稷为周人始祖。又如,吉氏,“吉氏出自姞姓;黄帝裔孙伯倏封于南燕,赐姓曰姞”。祝氏,“出自姬姓;周武王克商,封黄帝之后于祝”。董氏,“出自姬姓;黄帝裔孙有姬叔安,生董父,舜赐姓董氏”。以上皆为在唐代为相,或累世子弟多人为相的“黄帝子孙”。

唐代世家中的“炎帝子孙”亦不少。在《新唐书》中有封氏,“出自姜姓;炎帝裔孙矩为黄帝师,胙土命氏,至夏后氏之世,封父列为诸侯,其地汴州封丘有封父亭,即封父所都”。又有宇文氏,根据此文献其来源为:“神农氏为黄帝所灭,子孙遁居北方。鲜卑俗呼草为俟汾,以神农有尝草之功,因自号俟汾氏,其后音讹,遂为宇文氏。”这只是部分直接攀附黄帝(与炎帝)的例子,其他如以姬周之王子,或汉之刘姓宗室为祖源的家族,间接也成为黄帝之后了。

二 文字谱系记忆的民间化与族谱文类之兴

许多研究中国族谱的学者皆认为,宋代是中国系谱书写史上一个变化关键年代。唐代官修的谱系书大多在战乱中散失,重新崛起的家族修谱之风,转入民间私家士人之手而更见昌盛。魏晋至唐,不但许多谱系书是由官修,即使民

^① 欧阳宗书:《中国家谱》,北京:新华出版社,1992,页74—79。

^② 《新唐书》卷七五《宰相世系表》。以下已说明资料出于此者,不另加注。

间修纂者也必须上之官府,这是由于在此时期任官必须先问家世门第。但在宋代之后,任官不再“稽其谱状”,因而家族系谱书写也与官府脱了关系^①。脱离政治威权的干涉,由此下至明清时期,各家族私家修谱之风大盛。到了清末民初,研究者认为已到了“姓姓有谱、家家有谱、族族有谱”^②了。据估计,从清代到 20 世纪中叶,在中国各地所修之族谱不下两万种^③。可以说,宋代以来家族修谱之风持续以更快的速度往中国边缘底层社会下移、扩散。

宋代以后的私修家谱,其中有一个重要成分便是“宗族源流”或“姓氏源流”。在这一部分,许多家族便与“黄帝后裔”直接或间接牵上了血缘关系。但大多数的例子,被攀附的不是“黄帝”,而是一个历史上的名人贵胄。然而,由于在汉代司马迁所作《史记》中,夏商周三代宗室皆黄帝之裔,东周列国王室出于炎黄之后,唐代《氏族谱》中各名门士族也大都自称是炎黄后裔,因此明清各家族之“宗族源流”很难不与黄帝、炎帝发生关系。特别是明清时期学者仍热衷于修纂统合万宗的“姓氏书”,如清初学者顾炎武在其《日知录》中所言:

愚尝欲以经传诸书次之。首列黄帝之子,得姓者十二人。次则三代以上之得国受氏,而后人因以为姓者。次则战国以下之见于传记,而今人通谓之姓者。次则三国南北朝以下之见于史者。又次则代北复姓辽金元姓之见于史者。而无所考者,别为一帙……此则若网之在纲,有条而不紊,而望族五音之纷纷者皆无所用,岂非反本类族之一大事哉?^④

顾炎武为明末著名学者,在清人入关之时曾参与抗清活动,并倡言天下兴亡匹夫有责。以上他期望自己能完成的著作,一个以黄帝为起始统合万宗以“反本类族”之书,虽然未见完成,但也显示在其心目中构成此一族体的单位是以姓为符号的“家族”,而“黄帝”是此一族体之血缘起始。如此始于黄帝之“姓

^① 罗香林:《中国族谱研究》,香港:香港中国学社,1971,页 29;欧阳宗书:《中国家谱》,页 79—81。

^② 欧阳宗书:《中国家谱》,页 84。

^③ 罗香林:《中国族谱研究》,页 62。

^④ 顾炎武:《日知录》卷二四《姓氏书》。

氏书”，自然将当时绝大多数的中国人都纳入黄帝家族之内了。事实上，明代有官修的《万姓统谱》，序言中称，“夫天下，家积也；谱可联家矣，则联天下为一家者，盍以天下之姓谱之”^①。这已明确表示以统谱来“联天下为一家”的企图。而此序言中，也将此万姓一家之起始归于黄帝^②。

明末清初曾积极反满，后来遁入乡间隐居著述的王夫之，曾著《黄书》以发扬民族之义。此书之书名，即有以黄帝为汉族认同符记之意。其书后序中称，“述古继天而王者，本轩辕之治，建黄中，拒间气殊类之灾”，更明白表述一个以黄帝为起始，以非我族类为边缘的华夏中心族群想像。然而在同书中他也表示，许多住在帐幕中随畜迁徙的与住在边疆与汉人风俗有异的人群，其祖源都是出于“数姓之胤胄”，也就是说，出于少数几个姓^③。虽未言明，他所谓“数姓之胤胄”，主要应指的是“炎黄后裔”。以此看来，以王夫之这样的华夏中心主义者，在相关历史记忆影响下，也曾将“炎黄子孙”之想像扩及到华夏域外“殊俗”之地。

族谱或家谱，是一个血缘群体的“历史”。以文字书写形式出现的“文献系谱”，代表一“族群”以此强力宣告本群体的存在，并宣告其与整体社会的关系。此文献之保存与流传，使得此种宣告易为主体社会认知。因此有文献系谱（家谱、族谱）的家族由上而下、由寡而众的发展，其意义是：在华夏之域内，得以发声且被认知并因此能与“炎黄子孙”血脉相连的“族群”，自战国以来由寡而众、由上层而下层逐渐浮现——愈来愈多的社会下层族群单位（家族）得以宣称自己存在，其存在也被主流社会所认知。这些“族群”，也就是构成更大的“族群”——华夏或汉系中国人——的次群体单位。

① 凌迪之：《万姓统谱·自序》。

② 该序言解释“万千一本、万派一源”，称“考之世谱，曰五帝三王，无非出于黄帝之后”。

③ 王夫之：《黄书》卷七《离合》。其原文为：“夫三、五而降，其得姓授氏为冠盖之族，或稍陵夷衰微，迁徙幕占，南屯北戍，逮为殊俗者，其始皆数姓之胤胄矣……迨其涣散，不可寻忆，则有兄弟互斗于原野，甥舅各畜其戈铤；血肉狼藉，巴吞鸩禁，此非惨心痛髓之事，而天地之所深悼哉！”

第十章 近代中国炎黄论述

19世纪末到20世纪初，中国由传统帝制时期进入近代，在此期间发生许多的变化——所谓近代变迁。政体上由帝制而成为民主共和，对外关系上由天朝体制下的核心转变为世界体系中的边陲成员；社会变革虽然缓慢，但女性与下层平民也逐渐得到较多的社会参与机会。这些近代变迁，都是大家所熟悉的。在讨论这些“近代变迁”时，我们经常强调其与传统中国间的“断裂”与“变迁”，而忽略了两者间的“延续”或“延续性变迁”的部分。因此，当代国族国家(nation state)被视为近代产生的“想像群体”(imagined community)，其“国族历史”也被视为近代的创作。

这一章中，我将由贯穿本书的“黄帝子孙”(或炎黄子孙)以及“英雄徙边记”之相关历史记忆在近代的变化，来说明“华夏”与“中国”的近代延续与变迁。本书前面几章的主旨可说是，“黄帝子孙”或“炎黄子孙”记忆在中国政治地理与社会边缘的传布与扩展，造成有共同祖源记忆的“华夏”由核心而边缘、由社会上层而下层逐渐浮现、凝聚与扩大。各种的“英雄徙边记”历史记忆，作为“黄帝(与炎帝)子孙历史”的一分支，更在华夏社会与政治地理边缘扮演开拓华夏认

同的前锋。一位北朝时期的胡人部族领袖，宣称自己是“奔于北蛮”的华夏英雄祖先之后，一位明代土司宣称本家族之“英雄祖先”为唐代来此平乱的将领，一位清代川西的乡间百姓宣称其祖先在“湖广填四川”时到此开荒定居——这些正史、族谱、方志与口述中的“英雄徙边记”历史记忆，都将许多边缘人群纳入“炎黄子孙”之华夏认同中。由春秋战国到明清，华夏便在此绵长过程中逐渐形成一有共同祖源记忆的群体。

近代国族的特色之一是：明确的“国族边界”取代了模糊的“帝国边疆”。这是国族主义下各个国族资源竞争的结果。清末以排满兴汉为号召的革命派人士，他们所要建立的“中国国族”曾指的是传统“中国”概念中受四方“蛮夷”包围的“汉族”，也就是华夏。然而由汉代或更早以来，在华夏及其边缘各族群的历史记忆中，汉与非汉之间并没有明确的族群边界——谁是炎黄子孙或李陵、文成公主的子孙，经常在争议与变迁之中。这样丰富、多元的历史记忆，自然让许多知识分子得以通过“历史”，将满、蒙、藏等族纳入中国国族之中。更重要的时代背景是，当时欧日列强积极营谋他们在西藏、蒙古、东北与西南边区的利益。在此如的“边疆”争夺下，合“华夏”与“四裔”而为“中华民族”，逐渐成为晚清与民国初年许多中国知识分子心目中的国族蓝图。在此国族蓝图下，近代中国知识分子重要学术使命之一便为书写“国民历史”或“民族史”。

我们可以由此角度，来衡量近代中国变迁——当中国不仅是华夏的中国，而是包含汉族与少数民族的中国，当其构成因素不只是帝王将相与“百姓”家族而是一个一个的“中国人”，那么其认同“主体”是否仍得由传统中国的黄帝或炎黄子孙记忆来组成，其“边缘”是否仍借由“英雄徙边记”来调整？以下我将说明，早期中国民族史作者们的确曾作此尝试，表现当代中国民族认同与华夏认同间的历史延续性。此外，我也将说明以“炎黄子孙”及“英雄徙边记”历史记忆重构此民族体有其困境与不足，需由新的学科知识如考古学、民族学、语言学、体质学等为此提供弥补——这表现了当代中国民族认同与华夏认同间的差异与变迁。

一 国族历史建构初期的炎黄子孙记忆

在近代国族建构中,最重要的历史书写便是“民族史”。“民族史”是一种近代产生的新文类,但它仍基于以历史记忆来强化群体认同之人类族群本质,也基于一社会长期历史记忆中累积的心性、文类等概念。以前者而言,“民族史”也是一种“根基历史”;以后者而言,如在中国,它不仅承继过去《史记》、《汉书》、《华阳国志》等文献中的历史记忆,也承继其中所蕴含的历史心性与正史、方志等文类概念,以及与历史人物、时间、地理、事件相关的叙事符号之社会文化意涵。在某种程度上,它也承继了这些历史心性、文类与叙事符号所蕴含的知识权力。

因此在中国传统历史叙事文化下,在汉族核心主义下,早期“民族史”便以“黄帝”为中心,开展种种凝聚国族的历史论述。“黄帝”被认为是中华民族的始祖,他的嫡传便是汉族;流于边陲的黄帝支裔或败于黄帝后裔之手的他族英雄,则被认为是中国国族内诸多非汉“少数民族”的祖先。这样的早期中国“民族史”书写,主要是延续、扩大战国汉晋以来的“黄帝子孙”,或唐宋以来的华夏“炎黄子孙”历史记忆建构^①。1905年刘师培写成《中国民族志》一书。在此书中,他接受汉族西来之说,认为黄帝以前汉族之迁徙由西而东,在黄河流域发展其势力。在此,汉族先与苗族杂处,后来汉族黄帝战胜苗族之蚩尤,苗族受迫迁于南方。因此他视黄帝为汉族之开基祖,黄帝子孙或行征伐,或行同化,遂得扩张并占有中原之土^②。在其论述中,黄帝子孙只是汉族;其余如藏、蒙、满等皆被视为异族。清末学者蒋由智(蒋智由)著有《中国人种考》一书。在该书中关于中国“汉种族”的起源,他也认为是由西方而来。来此之

^① 沈松侨:《我以我血荐轩辕:黄帝神话与晚清的国族建构》,《台湾社会研究季刊》第28期,1997年1月,页1—77;王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》73本3分,2002年,页583—624。

^② 刘师培:《中国民族志》,台北:中国民族学会,1962,页1—7。

后，首先在黄河南北发展，最重要的领导者便是黄帝；黄帝败蚩尤于涿鹿，战胜苗族。他注意到黄帝子昌意“降居若水”、“娶蜀山氏女”等古文献记载，因而认为古汉族又曾由中国北方移居于蜀^①。如此，蒋所称的“黄帝子孙”仍只是汉族。

晚清立宪派学者之国族建构蓝图，较能容纳满、蒙。如康有为在其文中曾提出，匈奴先祖“淳维”乃夏后氏苗裔^②，因此“北方之人皆吾同种”，满洲种人也不例外^③。在一篇名为“中国人种考原”之文章中，署名为“抱咫斋”的作者称，中国之汉、满、蒙、回、藏人种，皆应出于黄帝，以此他反驳“中国人种西来之说”。其说略为：满族之祖源肃慎，与高句丽、新罗、三韩等皆为黄帝孙、少昊之子“般”所封国之后；蒙古族为黄帝后裔夏后氏之苗裔，夏桀之子淳维在夏亡后逃到北方去，成为匈奴及后世蒙古族之祖；回族为黄帝子昌意后裔，昌意之次子“安”居于西土，其国称安息，因此回族所出的波斯（安息）人也是黄帝后裔；藏族所居之西藏为古三危之地，黄帝之妃女节生子“休”，“休”便是居于三危的三苗诸羌之祖^④。以上中华民族史论述，显然尝试以华夏古老历史记忆中的英雄祖先“黄帝”作为共同祖源，以凝聚汉、满、蒙、回、藏各族于此国族之中。

在稍晚，中华民国成立后，历史学者所建构的国族历史中“起源”部分远比上述“黄帝子孙”之历史为复杂。“历史”不只是凝聚一个中华民族，更在内部区分汉族各支系与各个少数民族。当时流行之种族、语族、文化等概念，被用来强化这些区分。虽然如此，黄帝仍是各种版本历史中的主角。王桐龄在其 1928 年所作之《中国民族史》中，认为最早的黄色人种由帕米尔高原迁徙下来，分为南北六支系，南三系为苗、汉、藏，北三系为满、蒙、回。汉族先在黄河流域，后来

① 蒋由智：《中国人种考》，上海：华通书局，1929，页 88—89，页 142—144。

② 此说见于《史记》之《匈奴列传》，见本书第八章。

③ 沈松侨：《我以我血荐轩辕：黄帝神话与晚清的国族建构》，页 50—51。

④ 抱咫斋著：《中国人种考原》，见蒋由智：《中国人种考》。

往四方发展，苗族此时也在长江流域向北发展。汉族中的大英雄黄帝，打败苗之蚩尤，成为几支汉族的共主^①。

约略同时，蒙文通完成其《古史甄微》一书，在此著作中他将中国上古民族分为海岱泰族、河洛黄族、江汉炎族三系。在其论述中，河洛黄族之黄帝，打败江汉炎族之炎帝，杀蚩尤，君临北方^②。略晚，20世纪30年代另一《中国民族史》作者吕思勉，将中国民族之组成为三派十二族：北派为匈奴、鲜卑、丁令、貉、肃慎，南派为羌、藏、苗、越、濮，汉族居其中。汉族之中，他又认为较可信的历史始于三皇五帝，其活动大致在黄河流域^③。虽如此，在其历史论述中以“黄帝”为国族或汉族始祖之说已不复见。

同时期之林惠祥在其写于1936年之《中国民族史》中，将古代中国民族之渊源系统分为十四系另加两种。此十四系中，现代汉族之祖出自华夏系、东夷系、荆吴系与百越系——这是在汉族中分别核心与边缘。在华夏系中，作者提及古称炎帝为姜姓之祖，黄帝为姬姓之祖，然而是否真有其人，他对此存疑。他称，姬、姜两姓也就是两个部落，“有部落即有酋长，炎、黄如有其人盖亦即其酋长，真名是否如此，当时尚无文字，自然难稽，然亦无妨”^④。在这样的论述中，作者对于黄帝是否为真实历史人物不愿作出评断，然而已表现其对于将国族历史溯及于一二“英雄”已感不安。对具有民族学知识背景的学者林惠祥而言，民族系统的“分类”已比“溯源”更为重要。

自近代中国古史辨运动以来，学者对中国三皇五帝古史系统之质疑，使得愈来愈多的国族历史研究者不愿依借“黄帝”来建立血缘性的国族。他们或将黄帝视为几个相征伐的民族集团中某一集团代表人物。然而，“血缘”与“空间”仍是国族历史中的主要元素。王汎森在最近一篇研究20世纪初期中国新史家

① 王桐龄：《中国民族史》，上海：上海书店，1989，据文化学社1934年版影印，页12—13。

② 蒙文通：《古史甄微》，《民国丛书》第一编，上海：上海书店，1989，页24—61。

③ 吕思勉：《中国民族史》，上海：上海书店，1989，据世界书局1934年版影印，页15—16。

④ 林惠祥：《中国民族史·上册》，台北：商务印书馆，1983，页99—100。

的文章中指出，傅斯年与蒙文通等直接或间接受西方启蒙史学影响，而将“种族”、“地理”视为历史中的要素^①。可以说，傅斯年与蒙文通著作中之“历史”，与前述各中国民族史之作一样，皆为以“血缘”与“空间”为叙事主轴的“根基历史”(primordial history)^②。在这一点上，它们与《史记》中以黄帝为华夏“血缘”起始、以黄帝征伐描述华夏“空间”的历史叙事并无不同。只是，此时“种族”想像渐取代英雄祖先“血缘”想像。

虽然血缘性的“黄帝子孙”论述已渐从国族历史中退出，但“英雄祖先历史心性”以及相关文献记忆，仍深深影响 20 世纪上半叶的国族历史建构。我们由前面所举的几个例子可以看出，以炎帝、蚩尤等为南方苗蛮集团或江汉民族之祖，以黄帝（无论是一个英雄或一集团领袖之代称）、冒顿单于、成吉思汗等为北方各民族之英雄，仍为历史论述主流。也因此，战国至汉代中国文献中的“英雄徙边记”叙事，也都化入新的民族史记忆之中，以建构、刻画各种新国族边缘。以下我仍以太伯、庄蹻、箕子、无弋爰剑与三苗等为例说明。

二 “英雄徙边记”与近代中国边疆史

国族东南边缘 江南闽越大多数地方在历史上早已成为华夏之域，中古以来其民多为自称汉人的华夏之民。因而在 20 世纪上半叶的中国国族历史建构中，学者皆以“历史”来将本地描述为进于文明较晚之域，其民为同化于汉族的古越（粤）族。“太伯奔吴”等英雄祖先事迹，被用来证明这个历史。如王桐龄在其所著之《中国民族史》中称，中国东南方“吴越”民族有断发、文身之俗，与汉族在语言、血缘上都有差别。商末，周太伯及其弟仲雍率领部分汉族由陕西南下，

^① 王汎森：《从经学向史学的过渡——廖平与蒙文通的例子》，《历史研究》2005 年第 2 期，页 59—74。

^② “根基历史”是指一种历史记忆，用以凝聚一个相信彼此有共同血缘起始，并共同享有、分配一空间资源之群体，因而“血缘关系”与“空间关系”为此“历史”中最重要的因素。见王明珂：《羌在汉藏之间》，页 214—215。亦见于本书第一章之相关说明。

迁到江苏,进行统治。到了秦时,此一民族完全汉化^①。在吕思勉的《中国民族史》中,作者认为“粤族”也就是马来族,其文化特征为文身、食人、断发、裸身等风俗。他提及“吴太伯”如何教化粤族,而使吴越之地的古粤族在秦汉时衣冠、服饰已全与华夏相同^②。在林惠祥所著《中国民族史》中,他认为汉族来源之一为东南“荆吴系”民族。同样地,他认为吴之君主为“吴太伯”后裔,其人民则为荆蛮^③。

无论是称之为“荆吴系”或“粤族”,作者们都认为东南江浙、两广一带的人今为汉族的一部分,但在历史上为后进于文明的边缘汉族——“太伯奔吴”记忆被用来证明这个历史。同时,通过“越族”或“马来族”等种族血缘建构,民族主义史家也将南方汉族之边缘延伸到国家边界之外。

国族西南边缘 在中国的西南边疆,自东汉到元代大多在中原帝国控制之外,明清以来大量汉人移民进入此地。明清时期,在中国官员、士大夫心目中西南各族群是“非我族类”;在描述边疆风土的著作中,他们经常强调本地文化的异类性。因此,民族史书写者以“庄蹻王滇”来说明本地社会上层豪长有汉族血缘,但又以庄蹻及其部下之“蛮夷化”,来说明当代本地各族群的蛮夷性。总之,此时之民族史书写者多倾向于将“西南蛮夷”视为中国境内的非汉少数民族,或对其究竟为汉或非汉持模糊态度。如清末民初大儒章太炎,在其《西南夷属小记》一文中称,“庄蹻王滇”其后裔不只一国,因其同化于土著,所以汉代之人视之为蛮夷——他以此说明华夏之人也有蛮化者。因而他认为,中夏之族(华夏)北有西羌种,南有彝濮种,合而为华夏之人^④。以此而言,章氏虽然认为西南与南方“彝濮种”蛮夷文化与汉族文化有异,但在种族上则为其所称“中夏之族”。

① 王桐龄:《中国民族史》,页 13。

② 吕思勉:《中国民族史》,页 231—233。

③ 林惠祥:《中国民族史》,页 99—100。

④ 章太炎:《西南夷属小记》,《制言半月刊》1936 年第 25 期,见李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991,页 4—6。

“庄蹠王滇”之历史记忆，也普遍被用来说明历史上西南土著的统治者为汉族，被统治者为非汉族。如朱希祖在《云南两爨氏族考》一文中，力图证实乌蛮、白蛮其人民为蛮，其统治者爨氏则为汉族。其论证之一便是《宋龙骧将军爨龙颜碑》，碑文称爨系出于咩姓；咩是楚王的姓，而庄蹠又是楚庄王之后裔^①。研究“民家”的徐嘉瑞也认为，民家为松外诸蛮（白蛮）的统治家族，这些统治贵族是随庄蹠入滇的汉人后裔^②。吕思勉认为中国西南边疆民族主要为濮族。他提及夜郎之竹王故事，并称当时贵州土司还有自称祖先由竹中生出者。他也提及许多例证，“庄蹠王滇”只是其中之一，来说明许多濮族祖先来自于中原或楚地，古代濮族分布可达湖北、河南^③。

总之，20世纪上半叶怀有“种族”概念的中国民族史作者，多以“历史”来说明西南各族群之种族，而非文化，与中原或南方汉族间有密切关系；无论是章氏所言之“彝濮种”、吕氏所称的“濮族”皆如此。他们认为在“种族”上西南本土各族群与汉族已有如此密切关系，所以无须强调“庄蹠王滇”的重要性。这也因为，无论如何，除了一些大姓与土司家族外，许多西南族群在社会文化上与汉族有相当差异。如在林惠祥所著《中国民族史》中，滇人被他视为“僰掸系民族”。他指出，该族虽当前只在中国西南，古时却曾散布长江流域各地，因而现在汉族中混有很多僰掸族之血液。虽然他也提及“庄蹠王滇”之事，但这在说明西南族群为国族同胞上已不重要了^④。在王桐龄所著《中国民族史》中，他提及楚与秦时中国如何扩张势力于“群蛮”，但此族始终不愿与汉族同化；以此他说明为何在民国成立后，宪法中只称“五族共和”而将西南民族排除在外。相对地，他并

^① 朱希祖：《云南两爨氏族考》，《民族学研究集刊》1943年3期，见李绍明、程贤敏编：《西南民族研究论文选》，页217—221。

^② 徐嘉瑞：《民家新诂》，《东方杂志》42卷10期，1946年，见李绍明、程贤敏编：《西南民族研究论文选》，页319—327。

^③ 吕思勉：《中国民族史》，页239—240。

^④ 林惠祥：《中国民族史》，页269。

未提及“庄蹻王滇”之事^①。

无论如何,由于 20 世纪上半叶西南各地族群与汉族社会文化间大多仍存在相当差异,又由于明清以来中国地方官员与移民鄙视西南土著文化,如此也使他们在主观上夸大了汉与非汉族间的差异。这些,都使得民族史作者们相信庄蹻与其楚人部属化入“蛮夷”之中,而非以华夏或楚文化教化夷人。因此大多数的民族史书写虽将“滇人”纳入国族边界内,但仍视之为汉族外的少数民族,或将他们视为受汉族统治者(土司)管辖的非汉少数民族。

国族西北边缘 华夏古老记忆中被华夏英雄祖先驱逐到西北方去的姜姓“三苗”,以及另一个异族英雄祖先“无弋爰剑”,都在西方、西北方之中国国族边缘建构中有相当重要性。这些记忆所建立的“羌族”或“氐羌系民族”,一方面是构成古老华夏的重要民族来源之一,另一方面又被认为是藏族与许多西南少数民族的族源。

章太炎将北方、南方、东北之异族分别称作犬种、蛇种、豹种,却独视西方之“羌”为与华夏种类相似的人——由于他认为黄帝起于西方,因此西方的羌与髦都是与黄帝同种之夏族。林惠祥引《后汉书》记载,称西羌出自三苗,为姜姓支族,其居于中国者逐渐同化于汉族,远方的羌部落则是“无弋爰剑”的后裔^②。借由此二则“英雄祖先历史”,林惠祥一方面强调氐羌民族与华夏的密切关系,另一方面又借“无弋爰剑”后裔之隐喻,说明西方氐羌系民族不服王化的特质。在吕思勉的《中国民族史》中,“无弋爰剑”则是教导西方羌人种田与养牲畜的文明教化者。吕又指出,此教化之功,乃由于爰剑久居塞内而习于汉人的农业、畜牧^③。在这样的“英雄祖先历史”中,作为爰剑子孙的西方羌族(上层家族)是秦人逃奴的后裔,也是自中原来的文明开化者的后代。

国族东北边缘 以上各“英雄祖先历史”,说明“英雄”的当代后裔或为中国

① 王桐龄:《中国民族史》,页 14。

② 林惠祥:《中国民族史》,页 116—117。

③ 吕思勉:《中国民族史》,页 254—255。

国族内的“少数民族”，或为后进于文明的“边缘汉族”，无论如何皆在国族边界之内。唯东北方的“箕子王朝鲜”记忆，被民国时期之历史学家用以说明国族边界外的朝鲜之种族或文化来源。如章太炎认为华夏起于西方，东北皆为“豸种”，但对于朝鲜他则认为由于其文明成于箕子、卫满，因此是与中国同样有礼仪教化的地方。虽然如此，朝鲜不在章氏“中夏之族”的概念中。

在 20 世纪 20—30 年代日本人提出“满、蒙在中国历史上非支那领土”之论时，傅斯年等历史学者编著《东北史纲》一书，辩证“满洲”乃中国之“东北”，自古以来一直为中国的一部分。他们的主要论证是：(一)殷人自东北来，其败也往东北去，其族属与貊族关系密切；貊族，东北之涉貊人是箕子朝鲜之民，其疆域及于鸭绿江以北，不只在大同江流域；(二)夫馀、句丽等主要也都是涉貊人，受中国礼教文化影响深；(三)满人则出自古之挹娄，为后起之通古斯族，隋代以后挹娄诸部(勿吉)扩张疆土，东北才成为通古斯族之世界；(四)此后朝鲜因与中国间有通古斯族隔断，逐渐独立发展为一民族^①。在这样的历史建构中，傅斯年借“箕子王朝鲜”以及商人为东夷系统民族^②，来强调东北自远古以来便为中国的一部分。

不仅如此，傅斯年等更以考古学、体质学、神话学与历史来证明，古之东北各部族在血缘、文化上与中国有密切关系。在考古上，他们引安特生之说，指出辽宁沙锅屯的考古发现与河南仰韶村所见非常相似。在体质上，他们引步达生之说，认为新石器时代之沙锅屯居民与仰韶居民人种相同；他们也指出当今满洲人与黄河、长江流域之人在体质外观上没有多少差异。在神话方面，夫馀、高句丽之起源神话——有关东明或朱蒙的传说——与商人之祖先神话有共同因素。所有这些证据，其实都在佐证商人原为东北民族；箕子至朝鲜为王，只是在

^① 傅斯年等著：《东北史纲》，北平：中研院历史语言研究所，1932。

^② 此说后来在其《夷夏东西说》一文中有更彻底的发挥。该文见《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，中研院历史语言研究所集刊外编第一种，北平：中研院历史语言研究所，1933。

商亡后率众回到其民族故地^①。

傅斯年所称之涉貊族，在吕思勉所著《中国民族史》中称貉。呂认为，貉族居地原在燕北，后又迁至辽东之外，其地跨辽宁、吉林二省及部分朝鲜境。该书又称貉族文化颇高，可溯因于箕子开化朝鲜之功；箕子立国之朝鲜非今日朝鲜，约在燕国东北部今广宁一带（在今辽宁省），此也是当时貉族所居的核心地区^②。这一点，他的看法与傅斯年等不同，显然呂以诠释箕子朝鲜的地理空间，来强调中韩间的国族地理界线。也因此，呂思勉提及汉代曾在今朝鲜北部设郡，后来因非中国实力所及，所以该地又脱离中国版图。在林惠祥所著《中国民族史》中，他也称朝鲜本殷民族分布地，箕子王朝鲜只是返其故国。在箕子朝鲜之后，他——与其他作者相同——提及另一个由中国去的英雄，卫满，如何建立卫氏朝鲜。因此他认为，“貉为今高丽人之祖，不在今之中国民族内……然在民族上甚密切，其密切之故……文化上受中国影响甚多，而人种上亦多纳中国之移民……”^③

以上只是略举一些例子，说明近代中国“民族史”书写中，有关中国民族边缘的血缘、文化与空间建构。汉晋史家赖以想像华夏边缘的多种“英雄徙边记”叙事，在中国转入其近代体制时，也延续并出现在刻画中华民族边缘的“民族史”之中。然而，两个时代的作者们对这些“英雄徙边记”叙事有不同的理解与发挥，也赋予叙事中的人物、地理符号不同的诠释与意义。这些变化，也反映汉代“华夏”与近代“中国民族”两者间的内涵与边缘变迁。

以“箕子王朝鲜”记忆来说，汉晋时期华夏通过此历史，期望纳入我族之空间人群约在今吉林、辽宁一带。唐代以后这一地带为勿吉、女真、满洲等部族所居，华夏心目中重礼教人伦的“朝鲜”人群与地理空间概念，随着高句丽、高丽等之政治中心东移至朝鲜半岛北部、中部。因此，近代东三省（满洲）成为中国之

① 傅斯年等著：《东北史纲》。

② 呂思勉：《中国民族史》，页 134—137。

③ 林惠祥：《中国民族史》，页 84。

东北,是由于满洲人成为中华民族的一部分,而非借由“箕子”记忆。虽然近代以来的中国民族史研究、书写,都将朝鲜或大韩民族视为中华民族族群边界外的独立民族,但“箕子王朝鲜”记忆仍普遍存在中国人心目中,以此中国人强调自身居于东亚文明的古老中心地位。

在东南方面,春秋末期“太伯奔吴”记忆的出现,应是由于当时长江下游新兴的“句吴”助华夏与强大的楚国对抗,因此句吴王室自称为“周之子孙”以攀附一个较尊贵的身份,中原华夏也宁可相信句吴王室为华夏子孙。汉代以后的历史发展,使得江南一带的空间与人群逐渐成为毫无疑问的华夏之域及华夏之人。因此在近代民族史中,江南之人成为汉族。然而“太伯奔吴”所表述的历史记忆,特别是有关太伯“断发、文身”以从土俗的记载,被用以强调本地人相较于中原汉族而言是后进于文明的汉族支系。

在西南方面,中古时期被华夏遗忘或被忽略的“庄蹻”,在清代至民国时的方志与民族史中重新被回忆。然而本地多元的非汉民族文化表征,及历史上长期在中原王朝控制之外,使得中国知识分子相信“庄蹻及其兵丁后裔”都早已化为“蛮夷”了。本地有些社会上层及土司家族常践行汉文化习俗,使得一些学者相信这些家族是庄蹻及历史上其他汉人移民的后裔。无论如何,新的民族史期望证明这些西南族群为“非汉少数民族”。因此经由语言学、体质学与民族学的调查研究,以及在边疆民族史之框架下,西南各少数民族的分类及其边界被设立。通过“庄蹻”及其他历史上汉人祖先之徙边记忆,西南各少数民族又被认为与汉族有密切血缘关系。

西北边疆方面,我曾在从前的著作中说明,汉晋史家所建构的“羌人”,指的是他们心目中广泛的华夏西部族群边缘。在青藏高原东缘各部落人群深受吐蕃与藏传佛教影响后,华夏心目中“羌”之异族概念所指的空间与人群逐渐萎缩。在清末民国初年,只剩得川西北之汶川、理县间少部分汉化很深的土著被称为“羌民”。由于清末民初中国国族建构的原始蓝图为“炎黄子孙”,而炎帝在中国历史记忆中为姜姓,曾败于黄帝之手。《后汉书》中称羌人出自三苗,为姜

姓别支。于是民国时期的民族史书写者,以“姜姓三苗”与“无弋爰剑”两个英雄记忆为骨干,建立一“氐羌民族”历史。其中,“无弋爰剑”后裔及其部众在秦汉中原王朝征伐下往南、往西迁徙的历史,被用来说明今羌族、藏族、彝族以及许多西南氐羌系民族皆为古羌人后代;“姜姓三苗”记忆,又说明这些民族与华夏关系密切。在此例上,由汉晋之“羌人”到今日“氐羌系民族”不只是一个“华夏边缘”空间上的扩大,由青藏高原东缘扩及整个青藏高原及云南地区,也是此边缘空间人群在中原之人心目中发生质变——由被羁縻的边疆“西南夷”成为国家边界内的“少数民族”。

更重要的变化是,“英雄徙边记”叙事中的英雄符号(太伯、箕子、庄蹻、三苗等),由过去的“统治者”成为普遍性的人群血缘符记。这也说明由强调统治者与被统治者区分的帝制中国,进入以一个个“人民”为构成因子的“民族”及“民国”时,这些“英雄”之符号隐喻也随之变化。

三 新文类“民族史”下的华夏边缘再造

“英雄徙边记”之模式化情节,以及文本内的英雄符号及其事迹,在近代被编入国族历史之中,持续影响国人对“四裔”人群的历史意象。此时传统之中国“四裔”已发生很大的变化——模糊的“边疆”被确定的“国界”取代;过去汉人心目中的“蛮夷”或“异族”,成为国家边界内的“少数民族”。这些变化涉及国家边界的划定,也涉及国内各民族界线的划分。上述“英雄徙边记”叙事被近代历史学者编入“民族史”中,此“民族史”记忆造成现实情境中的民族核心与边缘,如此也反映当代政治、权力与民族知识间之关系。

无论是以“黄帝后裔”或“炎黄子孙”所为之国族血缘建构,或是以“英雄徙边记”所为之新中国边缘建构,都难以合理地、有说服力地将满、蒙、藏,以及西南少数民族包括在此一国族之血缘想像群体中。因此在某种程度上,“黄帝”或“炎黄”记忆,以及各种“英雄徙边记”记忆,代表由华夏蜕变为中华民族过程中延续性发展的一面。在另一方面,近代中国国族建构中最重要的

想像、创新与因此造成的近现代中国内涵与边缘之变化，是由于新传入的语言学、体质学、民族学与考古学对国族建构之影响。传统上王化之外的或汉与非汉区分模糊的边疆，变为国家边界内有明确语言、文化界线的少数民族地区。

在 19 世纪末至 20 世纪初的数十年间，民族学、语言学、考古学、体质学与国族史学等，皆先后随西方及日本势力进入中国。这些学科知识之累积，都涉及必要的长期田野研究，然而即使是在 20 世纪 40 年代之中国，各学科之田野工作仍只在起步阶段。虽然如此，当时民族史著作已大量采纳这些相当初步的学科知识，与一些新学术名词概念——这些学科知识与相关名词概念，是构成“民族史”文类的重要因素。譬如，在前面我曾提及，傅斯年等学者以考古学、体质学、神话学等，证明上古东北各部族在血缘、文化上与中国有密切关系。“人种”、“体质”、“考古文化”等概念，频繁出现在他们的论述里。又如在王桐龄之《中国民族史》中，作者称东南“吴越”民族有断发、文身之俗，与汉族在语言、血缘上都有差别。吕思勉的《中国民族史》中，作者认为“粤族”也就是“马来族”，其文化特征为文身、食人、断发、裸身等。这些由古文献或奇风异俗志中摘取的刻板知识，显示作者们已深受“民族文化”概念之影响。

也在此一时期及略晚，考古上的“龙山文化”、“仰韶文化”，体质学上的“蒙古人种”，语言学的“泰掸系”、“苗徭系”等学科分类与范畴概念，都被用来与“民族”范畴相结合。因此，虽然对绝大多数的满、蒙、藏等边裔族群而言，黄帝或炎黄子孙历史记忆之意义不大，然而“蒙古人种”、“汉藏语系”与“仰韶文化”、“红山文化”、“北方青铜器文化”等体质学、语言学、考古学范畴之知识建构与它们彼此间的联系，广泛被用以描绘国族边缘与强化国族内部凝聚。到了 20 世纪下半叶，与上半叶的早期“民族史”相比，显然语言学、体质学、民族学与考古学等之相关知识内涵增加许多；相对地，“黄帝”或“炎黄”的历史，以及太伯、庄蹻等“英雄徙边记”历史，逐渐失去其重要性。

我们可以中国民族学先驱凌纯声有关中国民族源始之论述为例。关于中

国民族的由来,他认为,最早活动在中国大陆上的民族有三群:美拉尼西亚人、印度尼西亚人与古亚洲人。后来受到汉藏系民族迁移的压力,一部分印度尼西亚族融入汉藏系民族中,一部分向南中国迁徙——这就是古百越与百濮民族。汉藏系民族先后三波入居中原,最先到来的是苗徭系(伏羲集团),再来则是泰掸系(神农集团),最后来的是华夏系民族(黄帝集团)。华夏系民族入主中原之后,泰掸族与苗徭族部分融入华夏,部分迁往南方,与较早居此的印度尼西亚族共居同化。秦以后,泰掸族更往西南发展,并进入中南半岛,因此他们成为中国西南各民族的主体,以及中南半岛泰、缅、寮等国的主要族群^①。所谓的汉藏系民族,他指出,便是由汉族与包括汉掸、苗徭、藏缅各族的西南各系族所构成。这样的民族系统分类,以及族系名称,显然主要受语言学家的语言分类影响;将最早的中国居民溯至古美拉尼西亚人、印度尼西亚人与古亚洲人,又是接受体质人类学者魏登瑞(F. Weidenreich)对周口店上洞人体质分析的结果。因此,凌氏的民族溯源与分类,主要是在体质与语言学家对人类体质、语言分类的架构上,添上民族志材料中的文化特征以及文献所见的历史渊源。在这样的论述中,凌纯声一方面大量运用考古学、语言学与古人类体质知识,另一方面在书写中将“黄帝”视为一民族集团的代表人物,由此也弱化了黄帝的个人英雄本质。

由以上分析可知,当传统帝制中国成为当代民主共和之中国,当华夏四夷须成为一体之中国民族时,与此政治与社会现实变迁并行的是历史记忆的重构——这也就是“情境”与“文本”的相倚相成。重构此历史记忆不只是改变其内涵,更重要的是,相对于中原“王朝”及其统御下的“百姓”来说,“民国”与“民族”是一新的族体、国家与社会架构,因此另一种结构化的文类逐渐形成,以符合及规律化相关的历史记忆。这便是“民族史”。虽然,前面我曾提及,在新的史学(主要是民族史)之外,与“民族”概念声气相通的新学术还包括有语言学、民族学、体质学、考古学,等等。然而“民族史”常吸纳其他学科论述,因此它成

^① 凌纯声:《中国边疆民族》,《边疆文化论集》上,台北:中华文化出版事业委员会,1953,页 1—18;《南洋土著与中国古代的百越民族》,《学术季刊》2 卷 3 期,1954 年,页 34—46。

为规划与界定国族最重要的一种文类。

如前所言,近代中国国族建构中主要的变化之一在于“边缘”——由传统华夏蛮夷之分的边缘转变为国家边界内外的民族区分,以及中华民族内的汉族与少数民族区分。因此“民族史”的论述,许多篇幅都用于“华夏边缘再造”之上——将传统的“华夏边缘”变为国界内与国族内部的“少数民族”。“黄帝或炎黄子孙”概念的扩大未能达成此任务,各种“英雄徙边记”历史记忆的调整也缺乏说服力。最后还是由民族史以及语言学、民族学、体质学、考古学等等之新知,在主流观点上完成了近代中国的边缘再造。然而在主流观点之外仍有许多边缘、底层的声音,杂沓地表达、争议各种版本的语言、身体、文化与历史论述。

四 英雄祖先与弟兄祖先

“民族史”在 20 世纪下半叶已逐渐走入史学研究的边缘。这正说明“民族史”是一种为国族服务的“根基历史”——在国族稳固成形后,“民族史”成为典范知识,更化为常识。因此在核心观点上,此典范历史已无被研究的必要,甚至认为它们不应受到质疑与改变。然而便在此情境下,多元的历史论述在民间、在边缘不断进行。我无法详述这些主流观点之外的多元民族论述及其间的争论,以下我只能举一些例子。

首先,虽然“黄帝”逐渐在当代学者的历史论述中退出,然而在一般中国民众中(主要是汉族以及部分西南、南方少数民族),“炎黄子孙”仍是一个凝聚群体的符号,一个其真实性不需被思索的历史意象。特别是在中国历史记忆中与黄帝、炎帝有关的几个地域,地方精英们常热衷于举行“祭黄陵”、“祭炎陵”等活动。尤其是“祭黄陵”,为了强调国族凝聚,经常成为全国性的政治仪式场域,如在抗日期间国民政府数度派员祭黄陵,象征着国族团结的吁求。20 世纪 90 年代以来,陕西省黄陵县桥山上的祭黄陵活动,在地方认同、宣扬国力、凝聚民族,及文化旅游、经济利益的多重力量推动下,成为每年一度的重要祭典。海外及

港、澳、台代表的参与,显示中国经济改革后在世界上渐具举足轻重地位,因此激扬“边缘中国人”的民族认同。

在南方,相对地,祭炎帝与蚩尤等先圣成为强化南方地域与人群认同的祭典活动。湖南省炎陵县在 1984 年重新建设炎帝陵及炎帝庙,从此开始年年进行祭炎帝陵活动,为地方带来不少旅游人潮与经济收入。除了地方政治、文化精英的努力宣扬推动外,“祭炎陵”、“祭黄陵”之所以能够吸引国内外观光客,主要也因为自古以来的历史记忆积淀,及近代以来的国族历史(民族史)知识的常识化,在中国民众间深深植人“炎黄子孙”记忆与相关的中华民族认同。

更值得注意的是,近年来苗族中祭“蚩尤”的论述。以下这一段有关创办“中国蚩尤文化节”的文字,出于颇能代表部分苗族知识分子意见之三苗网:

5000 年前“涿鹿之战”,苗族祖先九黎之首蚩尤部落被炎黄联盟战败后,被迫撤离开发耕耘的冀豫平原,举族进行世界上历时最长的“古长征”。为了逃避讨伐,进行了五次大迁徙,使苗族逐渐形成现在的三大方言和数百个支系……通过创办“中国蚩尤文化节”正视炎、黄、蚩三始祖共创中华的文明史,符合苗族传统习惯,有助于消除历史误解,促进民族大团结,并最终实现各民族政治上共同进步、经济上共同繁荣的根本目的。同时,还能对遍及全世界的苗裔后代产生重大影响,对推动寻根问祖活动有决定性作用……^①

此文本中的苗族历史,便是“英雄徙边记”叙事情节下的一种英雄祖先历史。苗族知识分子接受这样的“历史”,但他们不愿只是作为“战败者”之后裔,而追根溯源的吁求国人承认“炎、黄、蚩三始祖共创中华的文明史”。河北涿鹿市在 1997 年建“三祖堂”,祭炎帝、黄帝、蚩尤等“中华民族源始三祖”。起初,这也是在历史记忆基础上的一文化旅游开发项目,然而却得到相当民众尤其是南

^① 三苗网,祭祖坛(<http://www.3miao.com/ancestors/ciyou/sponsor.htm>)。

方各少数民族的支持与响应。

无论是祭黄陵、祭炎陵，或是祭蚩尤、祭中华三祖，都是英雄祖先历史心性下的集体历史回忆活动。虽然今日严谨的历史学者已不愿研究或附和这样的历史，然而作为一种与“情境”(context)密切相倚的历史记忆“文本”(text)，这些英雄祖先故事却经常活在人们心中。举行及参与相关祭典活动造成一些社会表征(representation)，“历史”因此得以透过这些表征而不断被人们忆起，此历史表征与相关记忆，也支持其所隐喻的社会现实(reality)。这个社会现实，也就是中国当前的民族体系与民族关系。祭“黄帝”、“炎帝”与“蚩尤”的例子，也显示人们在历史记忆与现实情境下创作社会“表征”(如这些大规模的祭典活动)；在各种“表征”的争衡下，相关社会现实情境也逐渐得到调整与改变。

另外，“弟兄祖先历史心性”下的各种历史记忆文本与表征，仍存在于中国社会的各角落里，但它们很容易被忽略。因为在“英雄祖先历史心性”下，人们常将之视为“神话”或“乡野传说”。从各少数民族“传说”中，我们可以发掘出一些例子。如彝族有一起源传说称：从前有弟兄三人，在经历了大洪水之后，只有小弟“曲木乌乌”逃出来。后来他与天女成婚，生了三个儿子。这三个儿子，三弟兄，长子是汉族的始祖，次子是藏族始祖，三子是彝族始祖^①。在一布朗族社会调查资料中，“本民族的传说”项下也有一则记载：

他们说人是由天漏下来的，当时是四弟兄，后来上天发文于鼓凳(家具)上说：“佤族是老大，布朗和拉祜为老二(双生子)，汉族是老三，傣族是老四。因为佤、布朗、拉祜是哥哥，应该让弟弟好过一些，让汉、傣二族住到

^① 故事称，此三弟兄原来不会说话，后来在一个偶然的场合，突然三兄弟说话了。长子说的是汉语，次子说的是藏话，三子说的是彝话，所以他们分别成为三族的始祖。据纳西学者和力民先生告诉我，纳西族有类似故事，说不同话的弟兄成为纳西族、藏族与白族之祖。

坝区去。”^①

以上这两则“传说”都显示,部分彝族与布朗族以“弟兄祖先故事”,来说明彝、藏、汉,以及佤、布朗、拉祜与汉之间的民族关系。这是我所称的“弟兄祖先历史心性”下的“历史”。又如,四川省盐边苗族(旧称青苗)的“历史传说”称,“伏羲兄妹成婚”后,生了三个儿子。这三弟兄,大哥为苗族,二哥为汉族,老三是彝族。本地白苗说同样的故事,但最后是两兄弟,哥哥是苗族祖先,弟弟是汉族祖先^②。同样的,这些故事都以“弟兄祖先故事”说明当前几个民族间同源、对等又有区分的关系。

更有意义的一则资料是,20世纪30年代民族考察者在云南江心坡今景颇族地区记录的一本地传说:

土人种族甚多……或谓彼等为蚩尤之子孙……而年老土人则谓:“我野人与摆夷、汉人同种,野人大哥,摆夷二哥,汉人老三。因父亲疼惜幼子,故将大哥逐居山野,二哥摆夷种田,供给老三。且惧大哥野人为乱,乃又令二哥摆夷住于边界,防野人而保卫老三……”^③

说“野人”是蚩尤子孙,显示当时汉人已为本地土著建构一“英雄徙边记”的族源历史——他们是被华夏打败的英雄祖先之后裔。然而老一辈土著,则以一个“三弟兄祖先故事”来说明“汉”、“摆夷”与“野人”之族源关系。显示在当时,老一辈本地人仍倾向于以“弟兄祖先故事”来建构历史——此“历史”表示汉、摆夷、野人之间应是对等、合作与竞争的族群关系。

在中国西南、南方以及青藏高原东缘之羌、藏族地区,至今乡间仍流传着各

^① 双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编:《双江县邦驮乡布朗族社会调查》,《布朗族社会历史调查(一)》,昆明:云南人民出版社,1981,页80。

^② 四川省编辑组:《盐边县红宝公社苗族调查》,《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调查》,页180。

^③ 华企云:《中国边疆》,《新亚细亚丛书·边疆研究之二》,上海:新亚细亚月刊社,1932,页332。

种的“弟兄祖先故事”^①。在汉族边远乡民间，“弟兄祖先历史心性”也常是人们口述中的家族史蓝图^②。这些来自于“边缘”的述说历史的声音很容易为我们所忽略，因为“历史心性”不只是告诉我们那些是“历史”，也使得我们将自己不熟悉的“历史”视为神话与乡野传说。

① 王明珂：《羌在汉藏之间》，第七章，“本土根基历史：弟兄祖先故事”。

② 在汉人乡间社会，口传的家族史中经常有类似的“弟兄祖先故事”。以下例子见于一本研究“湖广填四川”的书。在该书中，陈毅的家族史如下：“陈毅的先祖陈尧钦三弟兄，原籍湖南宝庆府新宁县，在康熙末年，随着湖广填四川的人口移动，长途跋涉入蜀，一路上好地方已被人插占。走到乐至县，老大陈尧钦决定落户，老二、老三觉得此地太苦，与大哥分手向别处走去。”见孙晓芬：《清代前期的移民填四川》，成都：四川大学出版社，1997。

第十一章 多重边缘交会： 索土司的祖源

在本书前面数章中,我从“文本”与“情境”的互映出发,由“历史心性”、“文类”、“结构化叙事情节”等规范文本的“结构”与相对应的社会“结构”(如帝国、郡县、家族、华夏边裔,等等),来说明华夏的形成与其边缘变迁。在“英雄祖先历史心性”下,战国末至汉初时黄帝成为华夏共祖,而后“黄帝子孙”记忆通过正史、方志、族谱等文类使得许多人成为“华夏”。而在华夏边缘地区,与“黄帝子孙”相关的“英雄徙边记”历史和许多本土历史在此相抗衡,造成华夏边缘的推进、固化或产生其他变迁。在此最后一章中,我举一个具体例子,来说明上述历史与历史记忆过程。

这个例子,20世纪20—40年代川西一个势力已衰微的土司之家族史,乍看来不是个重要的历史研究主题。然而通过对此家族历史的解读,我将说明“边缘”常是历史发展的纠结枢纽(*conjuncture*)之处;发生在边缘的、多元的、矛盾的现象,经常是我们解开纠结获得历史真知的关键。这一章将以此说明,本书

所描述的华夏及华夏边缘形成与变迁的宏观历史过程,如何造成并表现在一个土司家族的“小历史”上。

一 瓦寺土司的家族史

在 20 世纪之初,川西岷江上游汶川附近还有一个人称“瓦寺土司”的土司家族。土司家族汉姓为索,又称姓桑或桑朗。在中国明清至民国初年的西南各土司中,这个索土司家族所管辖的范围不算很大,其治下之民也不甚多。自明代受朝廷册封以来,至少在中国历史上,这个家族也从未有值得大书特书的丰功伟业。更何况在民国之初的二三十年间,土司在当地只能收点租税,以及在本地有点祖先留传下的威望而已。

1928 年,中研院历史语言研究所刚成立于广州,便有一位助理员黎光明先生受命前往川康地区调查当地民俗。次年初,黎与友人王元辉结伴由成都往岷江上游。他们在汶川拜会了当时的瓦寺土司——索季皋。土司之子索海璠带领他们参观土司衙门以及治下的土民与羌民村寨。在此过程中,他们也会见了几位土司的弟兄:一位名为索习之的“土舍”^①,以及另一位土司的弟兄——龙书喇嘛^②。

关于索家的历史,黎光明等人的报告中有如下记载:

据说,明武宗时,鸟斯藏活佛来朝,备受优遇,他说他不仅有教权且有兵权在握,如用得着他的时候,他愿效劳。后来理番有乱,活佛奉召命桑朗索诺木带兵往平之。理番平后,桑朗索诺木因功被封于涂禹山。瓦寺土司的始祖就是桑朗索诺木。而今的土民呢,就是他当日带的八百零一名兵的

^① 土司的弟弟,掌管几个寨子收租的头人称“土舍”。

^② 龙书喇嘛为索季皋之弟,此讯息为 2002 年我在汶川得之于索国光先生,索先生为索海璠土司之子,龙书喇嘛为其叔。

后裔。^①

这个记载，是关于“瓦寺土司”祖源最典范的说法，它载于“方志”及该家族的“族谱”。黎光明等或得之于土司口中，或得于陪同的县府官员，或得之于方志。无论如何，当时索土司应是坚信这个本家族历史记忆的，因为此记忆与他的土司身份相关。土司家传一本族谱，名曰《功勋纪略》，其中记载的家族史起始部分便是这历史。

20世纪40年代的汶川县长祝世德，以此《功勋纪略》为底本新编一本土司家族世系谱，题名曰《世代忠贞之瓦寺土司》。这本书，首先记载土司的祖源：

古之中藏，又称乌斯，今前藏也。乌斯者，藏字，切音作卫，故亦曰卫藏。有地曰加渴，酋长曰琼布斯六本桑朗纳思霸，有明中叶，倾诚华夏，归化遐方，于宣宗宣德元年（公元1426年）晋京朝觐，贡献土物并真经二百四十部。帝召见，赐茶及宴以宠之，并颁敕书诰命各六道，赏蟒衣朝帽鸾带各一，大缎二十四，里绸四十，里绢十三，丝绸一万五千八百零八，凡缎绸一万五千八百八十有五匹，路费银一千一百四十六两。旋奉旨：“驰驿回藏，永绥南荒。”英宗正统六年（公元1441年），茂、威、汶等处生番跳梁，屡征不服，州县戒严。朝命琼布斯六本统兵出藏，相机进剿。琼布斯六本以年老多疾，恐负委任，奏请以其弟雍中罗洛思，统头目四十三，士兵三千一百五十余代其行。^②

这个记载，与清嘉庆十年（1805）本地士人所编县志《汶志纪略》的记述大致契合。《汶志纪略》记载如下：

瓦寺土司索诺木氏，旧称桑朗氏，乌斯藏加渴人，其先世雍中罗洛思与兄桑朗纳思霸，明中叶贡方物。正统六年，威州孟董、九子、黑虎等寨生番

^① 黎光明、王元辉著，王明珂编校、导读：《川西民俗调查记录 1929》，台北：中研院历史语言研究所，2004，页 157。

^② 祝世德编：《世代忠贞之瓦寺土司》，四川瓦寺宣慰使司宣慰史署出版，1945，页 1。

跳梁。罗洛思奉调出兵，剪除诸番。即驻扎汶川之涂禹山瓦寺地，给宣慰使印，世袭土职。^①

祝士德也曾主持编修民国《汶川县志》。在这本新修县志中，关于瓦寺土司的祖先源流，他遵循沿袭旧志的方志书写传统，只是另参考《功勋纪略》略添些枝节而已。

在黎光明的报告中，还记录了一则有关土司家族祖源的故事——他称之为“传说”。此“传说”出自一位土舍口中。这位土舍应是索习之，黎光明等曾造访其村寨^②。黎的相关记载如下：

由一个索家土舍口里，我们听得一种传说：“河南人有桑国泰者，在张献忠剿四川以后带了四个儿子到四川做移民。长子桑英落业于灌县。次子桑贞落业于金堂、彭县一带。三子桑勋回了原籍。四子桑鹏，便来此刻的汶川，到土司家里承袭了土司职。”^③

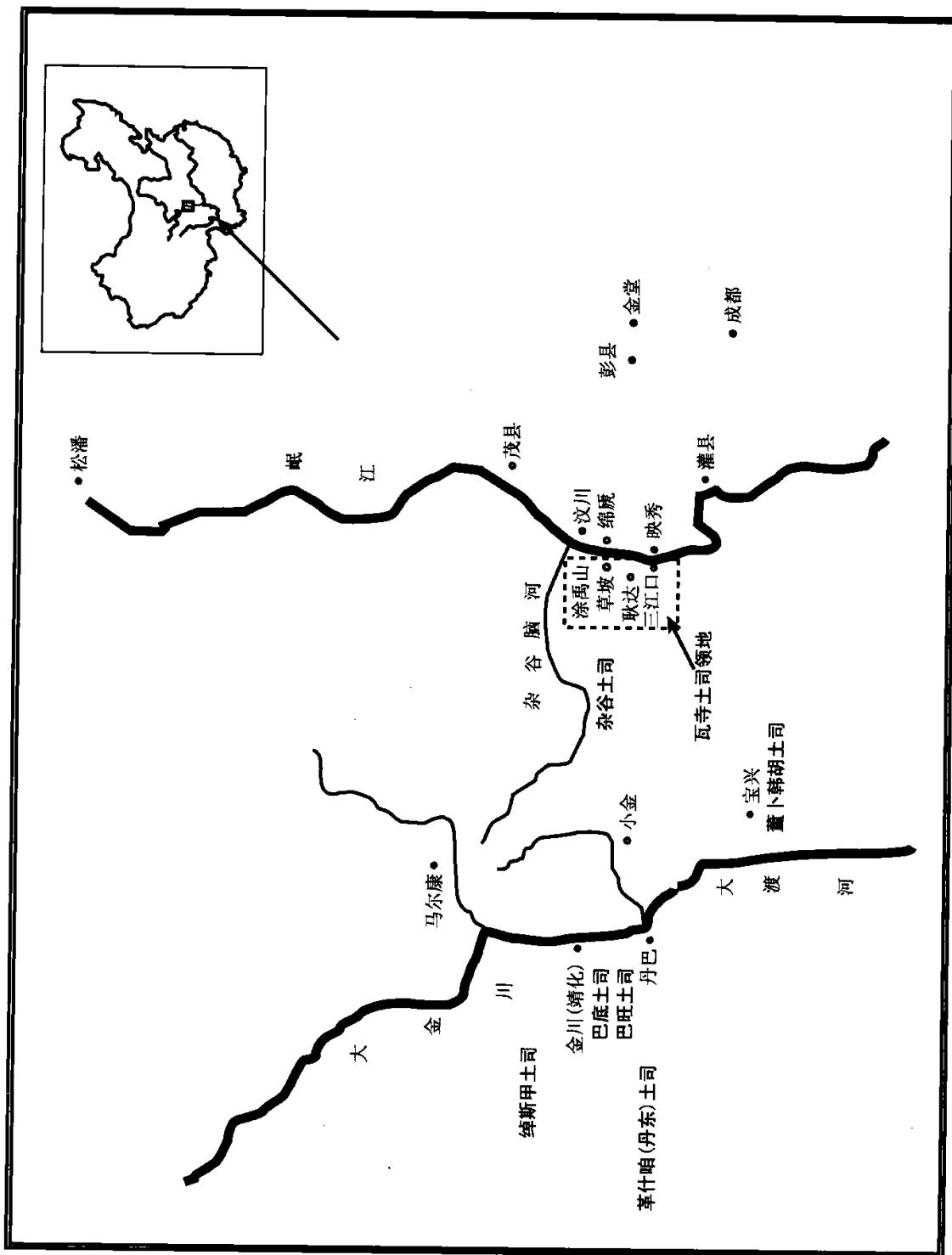
约在 10 年后，历史学者马长寿也到岷江上游调查。在他所著《嘉戎民族社会史》一文中，关于瓦寺土司祖源又有了第三种说法，此说出于龙书喇嘛之口，马长寿称之为“神话”。据其记载：

汶川涂禹山瓦寺土司官廨，龙书喇嘛告余以瓦寺土司之起源神话，与绰思甲所闻者略同。照录如下：“天上普贤菩萨化身为大鹏金翅鸟曰‘琼’，降于乌斯藏之琼部。首生二角，额上发光。额光与日光相映，人莫敢近之。迨琼鸟飞去，人至山上，见有遗卵三只：一白，一黄，一黑。僧巫取置庙内，诵经供养。三卵产生三子，育于山上。三子长大，黄卵之子至丹东、巴底为

^① 《汶志纪略》卷四《瓦寺土司》，转引自中国科学院民族研究所四川少数民族社会历史调查组编：《羌族地区土司资料汇编》，油印本，1963，页 50—52。

^② 索习之的村寨和坪寨，是他们访问过的唯一土舍村寨，这个村寨的居民，主要是比土民（土司的子民）更汉化的“羌民”。

^③ 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，页 158。



图二 瓦寺土司领域及邻近川西地区简图

土司；黑卵之子至绰斯甲为土司；白卵之子至涂禹山为瓦寺土司。”^①

以上便是有关瓦寺土司家族起源的三种说法。值得注意的是，这三种不同的说法，竟分别出于该家族的三个弟兄——土司本人、土舍及龙书喇嘛。而且，这三种家族史不只是在细节内容上有出入，在当时的调查者看来，它们分别属于“历史”、“传说”与“神话”。我们应如何看待这三种不同的家族起源之说？

无论如何，这只是个小土司家族的历史，对于研究重大历史事件的历史学家来说，实不足道。但从“边缘”角度，我们不能忽略的问题是：为何在一家族中的三个弟兄，对本家族祖源都有如此歧异的说法？为何它们会出现在岷江上游一带的土司家族之中？为何调查者认为它们分别属于历史、传说与神话？以及为何它们在此时（20世纪20—40年代）被记录下来？以下我先介绍与这三篇文本有关的“边缘”，也就是它们“出现”的时代、空间、人物与历史背景。

二 多种边缘之交会

我所指的“边缘”有如文化研究学者所称的“边界”（border）及“边界地带”（borderlands），但含意更广泛。它或指地理空间的边缘，或指政治经济与社会的边缘，或指族群及民族认同的边缘，或指重大政治社会变迁的时间边缘。在这些“边缘”，我们（来自于知识、权力核心者）的理性受冲击，而感觉周遭充斥着陌生、荒谬、可笑、矛盾、讶异、模糊与不可理解。

20世纪20—40年代，对中国而言，便是一个由帝制中国转向建立民主共和国的边缘时间。如上一章所言，中华民国已在辛亥革命及随后的政局变化中成立，而与民国肇造相应和的历史、民族、文化、语言与体质知识之探索与建构却尚未完成。特别是在国族主义（nationalism）下，当时中国知识分子一般皆认为构成民国的“民族”为五族共和的大家庭。然而，“汉、满、蒙、回、藏”，即使再加上“苗”，也只是个笼统的说法而已；在此大家庭内，究竟有多少“民族”仍然不清

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，《民族学研究集刊》1944年，页67。

楚。在上一章中我也提及，无论如何，新的“史学”毕竟有中国传统文史之学为基础，而其他新学术如民族学、语言学、体质学、考古学等，在此时期则皆仅有少数拓荒者正在从事草莱初辟的工作。自然此时所得的语言、文化、体质等各方面知识，尚远不足以支持或配合历史学的民族史新知，以识别、区分这个国族边缘的“民族”状态。1928年历史语言研究所刚成立不久，黎光明便受委任往川西作边区民俗调查，显示在此国族建立的边缘时间，以“知识”建构、区划国族边缘的迫切。

然而即使到20世纪40年代，中国知识分子对于国族边缘人群的了解还很模糊。对此我可以举个例子。当时西南联合大学的秦学圣，曾随美国学者葛维汉(David Crockett Graham)到岷江上游做调查，对象是他认为应在岷江上游的“苗族”^①。这个民族地理概念，与现在民族识别、划分后的苗族地理分布相去甚远。另一个例子是，早年进入岷江上游“羌民”地区作语言调查的学者闻宥曾有这样的感慨：

我侪今日苟未身至川西，固不知版图之内，尚有羌人。以一早见于先秦文献之族类，亘数千年，历无数之移徙混合，卒未灭绝，而并世竟无知之者，斯真学林之憾事已。^②

这段文本显示作者的两种“讶异”。一是古老的羌族经数千年的流徙，并与他族混合，居然此时在“版图”内还有他们的孑遗。二是当时中国学术界居然没人知道这些古羌人后裔的存在。我们应思考的是，在20世纪上半叶，闻宥为何有这样的“讶异”。显然这是因为，当时在“民族”概念下，自章太炎以来中国知识分子已建构了一“亘数千年”的羌族史，而这“羌族史”以羌族之迁徙并融合于

^① 见 David Crockett Graham, *The Customs and Religion of the Ch'iang*, City of Washington: The Smithsonian Institution, 1958, iii。中国古文献中有舜“迁三苗于三危”，而许多学者相信“三危”在青海南部到川西北一带，显然这便是秦学圣到岷江上游探索苗族源流的原因。

^② 闻宥：《川西羌语的初步分析》，《华西大学中国文化研究所集刊》(Studia Serica)1941年2期，页60。

他族,说明当前藏、汉、西南与西域诸民族中都流有古羌人血液^①。这样的“历史”,旨在说明合各民族为一家的中国民族之存在,而并未预期“羌族”仍然存在。因此当时在岷江上游仍有“羌民”,让闻宥十分讶异。

其次,闻宥对知识界不知有“羌民”存在表示的讶异与遗憾,显示当时在国族主义下,对于国家及国族内之“地”与“人”的普遍性知识探求——特别是历史与民族知识——是中国知识分子的强烈自我使命。这也显示在这样的探求中,历史学是走在民族学之前的;他们已知“羌人”在历史上的重要性,但对“羌族”的民族知识仍然浅薄。对于中国知识界在这方面的“无知”,闻宥所表露的惊讶与遗憾,也显示他认为在“边缘”(边疆)探求新知的急切必要。无论如何,便是如此的使命感,使得黎光明与闻宥等人走入中国西疆的岷江上游。

这样的使命感,也表现在与黎光明偕行的王元辉对此行的期许上。他在出发前,写了一篇“辞别在成都的朋友们”之公开信,在信中他写道:

我要去到荒寂的西边。那西边的地方少人识字,少人知道科学,更少人谈得成革命,我觉得有把握处处出风头。^②

1934年另一位青年探险家与民俗考察者,庄学本,进入川康边境。他在归来后所写的《羌戎考察记》一书之弁言中称:

现在图上对于四川的西北部,甘肃的西南部,青海的南部,西康的北部,还是一片白地。民族学的研究者,关于这个地带所得到的报告也是奇缺,我为了这样大的使命更应该进去探一探。^③

由这些文句中,我们都可以感受到当年在国族主义下,这些青年对边疆探索的热忱。这样的热忱与动机,在此之前的中国历史上非常少见。此说明这是一个由传统中国演化为近代中国的“边缘”时刻,也便是我在上一章中所说的

^① 王明珂:《羌在汉藏之间》,第五章。

^② 王天元(王元辉):《近西游副记》,成都:四川文艺出版社,1997,页2。

^③ 庄学本:《羌戎考察记》,上海:良友图书公司,1937,页1。

“华夏边缘的近代变迁”时刻。

在此我们接触到另一“边缘”——空间边缘。黎等所前往的川西岷江上游，我们所讨论的有关索土司祖先源流文本产生之地，也是一个边缘——国族空间边缘。像许多 20 世纪上半叶之中国西南、西部与南方边区一样，这是一个汉与非汉区分模糊的空间，甚至是一个很难以“民族”概念来区分人群的空间。岷江上游的羌民地区，便是这样的一个华夏边缘；不仅如此，它更是一个汉藏边缘。

在过去的著作中，我曾说明，“羌”曾是商人心目中的西方异族，也是东周以来形成的华夏认同的西部边缘。由商、周到汉代，这个华夏心目中的“边缘”随着汉帝国及华夏认同的扩张而西移，终于在东汉魏晋时，沿青藏高原东缘形成一华夏心目中的狭长“羌人地带”——这也是当时“汉人”分布的西方边缘^①。这个华夏边缘的西移过程，也是许多西方华夏边缘人群“汉化”的过程。公元 7 世纪，吐蕃兴起并向东扩张，曾征服此“羌人地带”上大多数的部族、酋邦。与藏传佛教相关的信仰与文化，也随吐蕃势力在此普遍传布。由于在汉人眼中，大多数的“羌人”都渐“番”化了，于是被他们称为“羌”的地理空间人群也愈来愈少。终于到了明清时，中国文献中所记载的“羌人”只在岷江上游与邻近的北川一带。稍晚，在清末民初时期，只有汶川、理县、茂县一带还有部分村寨人群在中国地方文献中被称为“羌民”^②。

在本书前面数章中，我由另一角度说明此过程。华夏认同在春秋战国时形成于黄河流域，随之出现并得到主流地位的是“英雄祖先历史心性”，以及由此产生以黄帝为华夏英雄祖先的历史记忆——以黄帝为华夏血缘、政权起始，并以“黄帝”及其后裔之四方征伐来描述华夏空间。这样的历史心性，在汉晋以来通过“正史”、“方志”与“族谱”等文类，产生许多范式化的文本。如此使得华夏

^① 王明珂：《华夏边缘》，第八章；Ming-ke Wang, “From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary”, in *Imaging China: Regional Division and National Unity*, ed. by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu, Taipei: Institute of Ethnology, 1999.

^② 王明珂：《羌在汉藏之间》，页 179—188。

之帝国与其内部之空间单元(郡县)、血缘单元(家族),皆得到范式化文本记忆的支持,并因此再复制历史文本。华夏认同以及相关历史心性、文类及文本,便在此过程中,汉晋时已往西扩及于青藏高原的东缘。同时在此过程中,许多地方原流行的“弟兄祖先故事”成为乡野传说,或被根本遗忘,或者人们记忆中的这些始祖“弟兄”随一个由南京、江西、湖广或河南来的“父亲”迁于此地。

7世纪吐蕃的崛起并向东扩张,也将青藏高原之东缘纳入其边缘。我在前面第七章中曾提及,在早期藏文书中,无论是吐蕃各族群的由来,或是一家族之各支系由来,都常以“弟兄祖先故事”的叙事来表达。较晚,在藏传佛教影响下,“神鸟琼产卵生子”的历史心性及模式化叙事情节,成为康区各土司建构其家族史的叙事模式。在这样的“历史”记忆下,青藏高原东缘康区各贵胄家族,常宣称他们的祖先来自西方琼鸟所降之地。

因此20世纪上半叶的岷江上游,可说是汉、藏文化的双重边缘。在“族群认同”上,呈现一与我们所熟知的汉、藏、羌等民族区分相当有别的边缘异例。当时在此高山深谷地区,村寨民众几乎都没有听过“羌”,自然也不认为自身是“羌族”。一条沟中的人群常自称“尔玛”(各地发音不同),而视所有上游村寨人群为“赤部”(蛮子),称所有下游村寨人群为“而”(汉人)。这是因为,在汉文化与藏传佛教文化双重影响下,每一地域人群都多少带有些汉或藏文化习俗。亲近人群间有如生物“拟态”(mimesis)行为的文化模仿——为了免于被歧视,而践行汉或藏文化习俗与信仰——使得这一带在20世纪上半叶成为一个模糊的汉、藏文化边缘。由西北往东南,汉文化因素渐增;由东南往西、往北,藏文化因素渐多。而由于本地的环境特色,难得有超过两三条沟的村寨人群能凝聚在“尔玛”认同之下——大家都认为本沟人是夹在“蛮”与“汉人”间的孤立“尔玛”^①。因而本地空间,一方面是中国与卫藏知识分子心目中“我群”的边缘空间;在另一方面,在各沟村寨民众心目中,本地却是以“蛮”与“汉人”为边缘的

^① 王明珂:《羌在汉藏之间》,页62—73。

“我群”核心空间。

与瓦寺土司相关的空间，川西的汶川（今为汶川县绵虒乡）一带，更是一多元政治势力与文化交错的边缘空间。这儿是“羌民”分布的核心地区，但在政治辖属上却是来自“藏区”的瓦寺土司与中央官府共管之地；虽然此时土司的权力愈来愈衰微，而国民政府成立后，中央对此“边疆”的控制力愈来愈强。羌民村落与土司兵丁之后的村落共聚此地。瓦寺土司为本地带来藏传佛教寺院，这也是藏传佛教寺院在“藏文化区”分布的最东方边缘。据黎光明等人描述，“这是一所红教的寺院，里面的组织却有些汉庙化的点子”^①。与土司官寨对望的汶川县城，是中国军政势力在岷江上游的大本营。早自汉代以来，本地就在汉帝国的政治与文化笼罩下，也因此汶川成为汉文化与汉人认同的播散点。一个明显的表征，便在土司官寨所座落之涂禹山的名称上——“涂禹山”在民间传说中是“大禹”的家乡。河对岸山上有一处古迹名为“剗儿坪”，也是传说中大禹出生的地方。在川西的北川与岷江上游，所有与“大禹”有关的古迹都在各处的老县城附近^②。这些边疆县城是过去帝制中国军政势力的据点，汉文化与汉人认同也由此中心向外播散——“大禹”古迹都在县城附近，显示“大禹”在此华夏边缘成为汉化空间的符记。

三 三种土司家族史的文本解读

说明了这些边缘背景以及华夏之“英雄祖先历史心性”如何借各种“文类”向华夏边缘传布相关历史记忆后，我们已能大略回答为何在 20 世纪上半叶，汶川的瓦寺土司家族会有三种不同的家族史版本，以及为何它们分别被人们视为历史、神话与乡野传说。

简单地说，它们分别代表三种历史心性在此时空边缘的重叠交错。首先，

^① 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，页 164。

^② 除了汶川之“剗儿坪”、“涂禹山”在旧县城汶川（今之绵虒）附近外，理县之“石纽”与“汶山寨”在清代县治通化附近，北川的“禹穴沟”在清代旧县城治城附近，茂县的“禹乡村”在旧县城凤仪附近。

载于典籍的土司家族史版本，也便是土司及其家人对汉人访客所宣称的版本，显然是“英雄祖先历史心性”的产物。它在此地，至少借着两种“文类”传承下来。一是“族谱”，早先的《功勋纪略》及后来增编的《世代忠贞之瓦寺土司》。一是“方志”，《汶志纪略》与民国《汶川县县志》。无论是哪一种版本，其叙事都循一定的“情节”。像许多“英雄祖先历史心性”下的叙事一样，其主要情节在于以“一个英雄”为血缘起始，以“英雄征伐”描述此家族之统治空间与权威的起始。而后，这叙事记载英雄血脉与统治权威（土司职）的线性传承和新的英雄（后代土司）之对外征伐，及由此产生的统治空间与人群。

值得注意的是，无论是旧木刻本《功勋纪略》或增订的《世代忠贞之瓦寺土司》，都是以汉文书写，书写者都是汉人，书写形式也遵循中国族谱文类。显然，土司家的族谱是受汉文化之历史心性与文类影响的产物。这样的“英雄祖先历史”，也是中国“英雄祖先历史”中的一个分支；在叙事中，土司之祖受皇帝之命出征与驻守，因而土司家族的“英雄祖先”居于中原王朝“英雄祖先”政治威权之下。

“族谱”、“方志”文类，让我们（习于汉文字文明者）觉得这些历史记载颇为可靠。事实上，这种土司祖源版本中有许多的遗忘与虚构。如，黎光明的报告以及祝士德修的方志与族谱，都称“瓦寺”土司家族来自“乌斯藏”、“卫藏”或“乌斯藏加渴”。记载中也称，这家族受中原王朝之邀来此平乱，而驻军定居于此。但按中国相关记载，此家族之祖并非来自“乌斯藏”，也非因协助平乱而得居此，甚至原来的土司官名也不是“瓦寺”。马长寿先生曾考据，这家族为来自康藏的“董卜韩胡宣慰使司”之一部^①。

《明实录》中有关于今川西南宝兴一带“董卜韩胡宣慰使司”，在明英宗年间借口来贡受阻而出兵理番、杂谷等地之记载。不久在《明实录》中，“董卜韩胡宣慰使司”到中央进贡的队伍里，便有隶属于该土司的“加渴瓦寺”代表。瓦寺土

^① 马长寿：《嘉戎民族社会史》，页 77。索家后人索国光也认为如此。但我不确定他的认知是得自家传，还是后来在文献考据中所得，或得于马长寿先生的研究。

司所辖村寨，主要在汶川绵虒乡的索桥一带，另有几个寨子在汶川映秀乡的三江口、耿达——这两处，都正扼着由嘉戎藏区翻山进入岷江上游的交通孔道出口。可能在尝试由杂谷脑道扩张势力于岷江流域受挫后，“董卜韩胡宣慰使司”另谋出路而出兵于此，并在此设“加渴瓦寺”村寨以驻军保护此通道。所谓“瓦寺”，在《明实录》中不单称为“瓦寺”，而称“加渴瓦寺”；有时只称作“加渴瓦”，或与其他寺院并称时写为“加渴瓦等寺”^①。显然，连“瓦寺”之名都可能是后代误称。而且，无论是哪一版本的家族史，都未提及“董卜韩胡土司”。这都显示由“董卜韩胡宣慰使司”分出后，“瓦寺土司”这一族群曾经历“失忆”，以处身于新的政治、社会情境中。

至于“土舍”的家族史说法——汉人几弟兄之后——可以说是“弟兄祖先历史心性”受汉文化（含相关历史心性）影响下的一种历史记忆。关于“弟兄祖先历史心性”及其叙事，在本书第一章以及其他各章中已作了说明。此“桑鹏四弟兄故事”与汉化较深的北川地区之“弟兄祖先故事”较接近。它们的共同之处是，首先，此并非所有本地人群的“历史”，而是本地部分人群（某一家族）的“历史”。借此“弟兄祖先”记忆，人们将本家族与外界地理空间人群联系在一起。如在土舍的家族史记忆中，这四弟兄，除了来到汶川的土司祖先外，两个到了川西（灌县与彭县等地），一个回到河南。这些血缘与地缘叙事，似乎一方面说明土司之祖与川西汉人之“弟兄关系”，一方面说明他们与中原（河南）汉人间有同样的手足关联。其次，在这些祖源叙事中，“弟兄祖先”所来自的时间、空间常与“湖广填四川”或“张献忠剿四川”记忆有关——叙事中，他们的迁徙或在“湖广填四川的时代”，或称在“张献忠剿四川的时候”，或称来自“湖广”。“湖广填四川”之说略为：明代流寇张献忠曾屠尽四川人，或说杀得只剩一条街的人；今之四川人的祖先是在那之后，由湖广地区绑着迁

^① 《明实录·英宗》卷九五、卷一三二；《明实录·孝宗》卷八五、卷一二六、卷一五九、卷一四四。

来的移民^①。虽然我们无法完全排除，这“桑鹏四弟兄故事”可能是一真实的家族史。然而，其叙事的模式化特性以及造成此模式化叙事的“历史心性”在本地之流行趋势，都显示这是一段虚构的家族史。特别是“桑鹏”这个汉人，其“桑”姓也是土司家“索”姓的别称^②，其字“鹏”又似乎与“鹏鸟产卵为祖”的记忆有关。

最后，关于“龙书喇嘛”所称的家族史，是“鹏鸟产卵为祖历史心性”的产物。此历史心性与“英雄祖先历史心性”相同的是，它们都强调“始祖”的神圣性或英雄性，因此“历史”也强调统治者在血缘上的“非凡”。本书第七章提及的绰斯甲土司与巴底土司在此历史心性下之家族史，也或多或少掺入了“英雄祖先历史”中的叙事因素，如英雄之子及其迁徙，等等。“鹏鸟产卵为祖历史心性”与“弟兄祖先历史心性”相似的是，两种“历史”皆宣称各人群（各地土司家族）以对等关系凝聚与区分。无论此土司家族来自于“乌斯藏”或宝兴，“弟兄祖先历史心性”与“鹏鸟产卵为祖历史心性”下的家族史都倾向于对过去失忆，而以重构家族记忆来说明当前或期望中的人群认同与区分关系。

另外，邻近巴底的丹东“革什咱土司”邓坤山，曾告诉民族学者马长寿其家族祖源如下：

丹东远祖乃由三十九族之琼部迁来。琼部昔为琼鸟所止之地也。由始祖至今已有三十五代。初迁之时有兄弟四人：一至绰斯甲，一至杂谷，一至汶川，一至丹东。^③

这个家族史，虽然其中还有“琼鸟”主题，可以说完全是“弟兄祖先历史心性”下的产物。这也显示这些受藏传佛教影响的地区与受汉化影响的“羌族”地区一样，其社会文化中最根本的历史心性可能还是“弟兄祖先历史心性”。

^① 此“湖广”或有一更确切的地名，湖北麻城孝感。今许多四川人的口述或文字族谱，仍称本家族为来自湖广，或湖北麻城孝感。

^② 一说，土司奉命来此平乱的祖先名为“桑朗索诺木”，故土司家姓为“桑朗”，简称“桑”。

^③ 马长寿：《嘉戎民族社会史》，页 68。

三种版本的家族史，分别代表三种本地情境。族谱与方志的版本，将土司置于中国政治体系与威权的边缘，土司因此成为中国边陲之“世代忠贞的瓦寺土司”。龙书喇嘛的版本，将土司置于藏传佛教文化政治圈的边缘，并与其他邻近嘉戎土司（巴底、绰斯甲）处于对等的团结与区分地位。土舍的版本，在较汉化的本地民间情境里，将土司家族置于川西汉人与中原汉人之边缘。

20世纪上半叶，此三种家族史叙事同时出现在这一家族中，表示在漫长历史发展下，这家族正处于“汉”、“藏”两大政治、宗教与文化势力边缘。中世纪以来，借由吐蕃政治文化势力扩张的藏传佛教文化，在吐蕃瓦解后仍继续东进，明清时期达到整个“藏文化圈”的东缘。形成于春秋战国的华夏认同与文化，则由东向西扩张，在东汉魏晋时其西方边缘已及于岷江上游一带。汉文化带来的历史心性及文类概念，以及藏文化混合嘉戎文化所产生的历史心性及文类，与原来便流行于本地的“弟兄祖先历史心性”在此边缘相接触，于是便产生这家族中三个版本的“家族史”。

四 历史记忆下的个人动机、意图与情感

以上提及的索土司、土舍索习之、龙书喇嘛，这些人物及其言行在传统中国与藏文献中是毫无地位的。只因为在新的国族认同与相关的国族边缘探索与锻造中，这些人物的举止言行才通过新的文类——民族调查报告及民族史——而得到再现。这些人物及其言行与其文本再现，一方面是某些历史文化传统（如历史心性、文类及华夏边缘政治社会关系）之延续，另一方面，它们都在中国近代华夏边缘再造之“情境”或社会“本相”中产生，它们因此成为塑造新中国边缘的“文本”与“表征”。

土司常向汉人访客展示其家传之汉文族谱，以此合理化他当前的地位^①；他

^① 本书第七章曾提及，《华阳国志》记载，每有中原官员到洱海滇池地区，当地豪长家族都要出示“诸葛亮”为他们所作之“图谱”。无论“图谱”内容如何，这都与索土司向汉人访客出示其家谱有同样意义；也就是说，在类似的核心与边缘权力关系下，产生类似的人物言行。

在“大朝”(本地概念,指清朝或中原政权)势力荫护下对辖下各村寨的统治权威,其子民中“土民”相对于羌民的优越地位,以及他在本家族中的核心领导地位。宣称此家族史,借此他承认本家族的双重边缘地位——土司为中原政权的下属,也居于核心“卫藏”之边缘。

土司索季皋对外界事务之认识,让黎光明等人印象深刻。他们记载道:

土司口齿清楚,语言流利,所谈辄引报章杂志。他说,“英国人想拿政治力量来征西藏,那是一件极不容易的事情;因为西藏人对于宗教的信仰太深,而其所信之教又与英国人所信的不能融合。日本虽然和西藏的地方隔得很远,但是,西藏里常有日本人的脚迹。日本人对于西藏全没有政治关系,但他们是信佛教的,所以容易和西藏人说得融洽。他们要想拿宗教去和西藏生关系,这确是深堪注意的一件事情。”^①

据黎光明等称,索季皋当时身兼汶川县团练局长,又是金川江防军总司令部下的一个区司令官(仅次于总司令)。这些职衔及其谈吐,体现索季皋如何由传统中国的一个边藩土司,在时代变迁中逐渐改变其身份与本质。他做这番言谈,似乎也有意借此向黎光明等人炫耀其当代知识,而黎等人对此的确印象深刻,因而将之记录下来。

索季皋在会见黎光明后不久,便死于与黑水人的战事中。他的儿子索海璠(观灏)即土司位,后来也于1940年早逝。就在这一年,索海璠的遗孀,代理土司索赵士雅曾持旧族谱《功勋纪略》以示来访的国民政府监察院长于右任。如前所言,这是一种中国“边藩”文化传统下的模式性行为。于右任因此为诗赞此家族为“世代忠贞”——此也反映“大朝”与土司的关系,在新中国建立后仍延续下来。索赵士雅又请求当地汉人县官帮忙增修此家谱。后来,新的土司家谱便由汶川县长祝世德编修而成。祝世德,一位出身贫困的县长,帮忙增修这部“土司家谱”,并引用于右任所题句,为此家谱命名为《世代忠贞之瓦寺土司》。这些

^① 黎光明、王元辉:《川西民俗调查记录 1929》,页 166。

作为，不只是记录土司家族血脉之传承，同时也延续了土司与中原政权间的边缘与核心关系。

祝世德也是新的《汶川县县志》编修者。一位传统的县官、郡守，常如此留名于地方。如前所言，《世代忠贞之瓦寺土司》部分内容被收在这本县志中。“县志”作为一种文类，它有特定章节结构，其书写传统之一又是在旧志基础上作增删。因此，“方志”文类让祝世德所作《汶川县县志》有所依循及沿承。如此造成的新县志“文本”，使得一些政治与社会现实在帝制中国到近代中国的转变中得以延续——此也印证文本结构（在此为方志文类）与社会情境结构（在此指地方与中央的关系）的互映。祝世德另一让人津津乐道的作为是，他曾在县府中每周定时主讲《古文观止》，并且为提倡本地学风，他亲自兼任绵虒中心小学校长。这也可说是，在为地方编志书之外，一位讲求治边之道的传统中国地方官“愿将花雨洗蛮风”的典范作为^①。此外他在地方上戮力扫除鸦片，成效卓著。这些都显示，他的言谈、作为如许多历史上的中原帝国边吏一样，有其文化偏见，也有其为民兴利除弊的良吏理想。他是中国边政与边吏传统的创造物，在时代过渡中，在新思潮影响下他也以其言行塑造新的“华夏边缘”。

土舍（索习之）所说的“汉人四弟兄之后”（桑鹏的四个儿子）的家族史，是在汉政治文化优势力量影响下之产物。土舍借着如此之家族史，渴望攀附汉人认同，并以此将本家族区别于其子民。这样的意图与相关情境，由黎光明等人的报告中可略见端倪。他们记载会见索习之的经过，有如下之语：

故这个姓桑的汉人会作了这土民的土司，说是“由‘偷龙转凤’而得”。

这位土舍对我们说到“偷龙转凤”这一层，曾加上“不要笑”三个字。这个传说的意义是在证明“索家此刻并非土民之后，乃天汉之裔也”。

^① “愿将花雨洗蛮风”是清乾隆时石泉（北川）县令姜炳章所作《白草歌》中之句，表现汉人县官期望以汉文化教化“蛮夷”的用心。姜炳章也曾编《石泉县志》，并亲为本地“白草羌”学子讲学。见王明珂：《羌在汉藏之间》，页312—314。

索习之，听说，在四川的军队里跑过很久，而且还做过小小的军官，所以他也全无“土气”。他的谈话中每每有“他们土民”、“我们索家”的话头，其意思是不承认索家是土民的同种。他睡在鸦片烟灯的旁边，替我们谈“他们土民的老规矩”。^①

文内引号为原作者所加，显然是为了提醒读者注意索习之不寻常的说辞。由黎光明等人的观察描述中我们可得知，这位“土舍”之举言谈都有如一位汉人乡绅，且他相当鄙夷其子民的非汉民族身份与文化。统治者鄙夷自身的非汉身份与文化，并模仿汉文化及攀附汉人祖源，以将自身区隔于其被统治之子民，这是在中国历史上经常发生于“边缘”的汉化微观过程的一部分^②。然而，这位小土官居然自称汉人，并鄙夷其子民，这样的现象在黎光明等人的当代民族知识中却是颇称怪异的。因此黎等人在当时，以及在后来的描述（上引文词）中，都对这位土舍之说表现不以为然的嘲弄。

龙书喇嘛所称“神鸟产卵为祖”之说，强调几个嘉戎土司间的对等关系、土司家族之神性、他们与藏传佛教或核心“卫藏”（在此以“琼部”为代表）间的关系，以及强调龙书喇嘛自身的本地宗教领袖地位。因此产生这文本的，以及由此文本强化的社会情境脉络，主要是本地各亲近嘉戎土司之间，以及他们与核心卫藏间的宗教与政治关系。然而这样的叙事情节，在民族调查者或在一般汉人眼里自然容易被视为神话了。特别是，“喇嘛”是藏传佛教与吐蕃政治文化势力东传之历史产物。这样的文化、历史所产生的人物，原来便不易为汉人了解。在近代国族主义一切求新、求进步的精神下，国族边缘调查者更将“喇嘛”视为旧时代与边远无知之人的代表。

对于龙书喇嘛，黎光明与王元辉在他们的报告中只简短描述他行法念经的情况。但对于其他喇嘛，他们的报告中则经常详细记录这些人物的话语，

^① 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，页 169。

^② 王明珂：《论攀附：近代炎黄子孙国族建构的古代基础》，页 610—614。

借以呈现他们的无知、荒谬与落伍。如以下三则他们对几位喇嘛及其言谈的描述：

杨喇嘛既知道孙中山，并且听说过有蒋介石，但不知有南京也。更可惜的是他问我们道：“三民主义和中华民国到底谁个的本事大？”

凝戈也不懂汉话，他用西番话问我们，“宣统皇上这一会还好吗？”这般态度，仿佛不是他和宣统皇上有旧，便是他知道我们一定和宣统皇上相熟。他从不曾知道有大总统袁世凯，当然更不知道有主席蒋介石。同他谈到南京，他问，“那是洋人地方不是？”

有一次，我们在大寨土官的家里遇着一位林波寺的和尚。他向我们说：“据我们的喇嘛卜数推算起来，中华民国（意实单指元首）应该是个大耳朵的人，不然，他不能管领这样大的地方，大众一定不能服他的。”^①

值得深思的是，为何黎光明等人注意并描述这些国族边缘人群的无知与荒谬？为何我们（中国知识分子）读到此都觉得相当可笑？我们同时也可以思考，为何在近代之前华夏士人从未嘲弄“蛮夷”民众对中原的无知？事实上，这是在此一边缘时代、边缘空间产生的现象——在国族建构中，知识分子认为国族知识应普及于国族边缘。黎光明等人觉得这些喇嘛说话荒谬而有趣，是因为他认为在国族同胞中不应有如此无知的人。刘锡藩于 1933 年写成出版之《岭表纪蛮》，有一节记录他对“蛮人国家观念”之测验，结果据他道，“令人失望之极”——三十个“蛮人”男子，对于“我国第一、二届总统是谁”、“中国国民党是谁创的，什么叫做三民主义”等问题，绝大多数皆答曰不知^②。类似如此夸大边缘人群无知的文本，也影射“边民教育”应积极推行，如此更使“普遍知识”渐普及于每一国族角落。而“我们”也是此普遍知识之产物，因此当接触到这些边缘的记忆时，会觉得它们荒谬可笑。

^① 黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》，页 106、120、129。

^② 刘锡藩：《岭表纪蛮》，上海：商务印书馆，1934，页 255—256。

如此深切注意国族边缘同胞之“落后”的话语，常出现在当时国族边缘探索者的书写中。如前面提及的庄学本，在其文中曾言：“我们如以二十世纪的新眼光，去观察还在纪元前二十世纪未开化的旧同胞……自觉其野蛮可怕。”^①王元辉在其著作中，也有类似的对“松潘”之描述。他写道：

有人问我，“松潘离成都有多少远”，我说“相隔四千年”。这虽是滑稽之谈，确是事实如此。^②

由此可见，空间上的国族边缘人群，在他们心目中也是文明演化时间表上远远落后于汉族的“国族同胞”。

黎光明等人走入边疆，观察描述这些边缘之人，其动机与意图主要产生自当时中国国族建构之时代情境，包括自晚清以来，帝国主义列强在中国及其边藩地区之利益角逐，因此造成中国国族主义的激扬。在前面我已说明，这是一个由传统中国演化为近代中国的边缘时刻。王元辉、黎光明、庄学本、刘锡藩等沉浸于国族主义的青年，走入这个传统上被视为“蛮夷之域”的边疆。通过他们的摄影、行动与文字描述，他们不自觉地投身于一个将“华夏边缘”再造为“中国国族边缘”，以及将华夏眼中的“蛮夷”化为国族中的“少数民族”的宏大工作之中。

民族学、语言学、体质学、历史学等，是完成少数民族识别、分类的主要知识工具。黎光明生长在这个国族边缘建构的年代。他所任职的“历史语言研究所”，是以民族学、语言学、体质学、历史学等锻造中国国族及其边缘的重要学术机构之一。如前所言，中华民族之一体性及其内部诸民族之区分，皆多少有赖“历史语言研究所”早期学者们的资料搜集与研究而得以建立。但黎光明受命走入边疆，是在该所成立之初，他本人尚未有足够的民族学或语言学知识。傅斯年给他的信中，有“盖兄未预备充分，兄之所知也”之言，并一再

^① 庄学本：《羌戎考察记》，页 2。

^② 王天元(王元辉)：《近西游副记》，页 195。

敦促他“少发生政治的兴味”、“少群居侈谈政治大事”^①。这也显示促使他深入国族边缘的动机，是国族主义下他及其友人王元辉等人满腔的政治热血。这也说明为何他们呈交“历史语言研究所”的《川康民俗调查报告》，在该所尘封了 75 年之久——显然是被认为缺乏学术价值之故。然而，黎光明等对索季皋的“当代新知”之赞赏，对索习之及喇嘛们之“无知”的嘲弄，他们对土司家族来自“乌斯藏”之历史的肯定，视土舍所言“土司家族为汉人之后”为传说，以及讥讽土舍视“索家”与其子民不同种。他们这些言行与文字描述，都可被视为一些时代情境下的表征（representation）或习行（practice）。这些表征与习行，也参与塑造一个主体人群心目中非汉族的、民族界线分明的、有待进步的国族边缘。

以上这些个人之言行（包括文字书写），自有其动机、意图与情感；他们或期望攀附汉人认同以摆脱蛮夷之讥，或炫耀当代知识以示自己不落伍，或期望革弊兴利、化民成俗以成就中国边吏之功，或期望透过民俗调查将国人陌生的边疆化为熟悉。然而所有这些个人的言谈、行为与书写，似乎都深受一些“结构”影响，而这些“结构”不尽为近代产物。如土司、头人、喇嘛等与中国地方官员之互动，仍受其心目中“大朝”概念影响——虽然此“大朝”已由清廷转变为国民政府。如县长编修县志，在当地讲学、励学，为地方除弊，这些多少都是受传统中国“良吏”典范（一种文化结构）影响产生的习行；他所修的“县志”及土司“家谱”，也是受中国传统文类（结构化书写）影响所产生的文本。各种历史久远、根深蒂固的“历史心性”，更左右人们的家族史、民族史建构。

我们亦不能否认，中国国族经由一近代变迁而成。在这方面，“历史语言研究所”可视为近代国族主义与相关学术逻辑结合之产物。此学术机构也有如一“知识结构”，持续产生与国族建构有关的学术发掘、调查、测量与研究行动，以

^① 傅斯年：《致黎光明的信》，见黎光明、王元辉：《川西民俗调查记录 1929》附录，页 183。

及产生如民族志、民族史、民族语言等学术书写。即使如此，在这些近代学术探求中，传统的历史心性、文类，长久以来基于此所产生的文本，仍为国族主义者提供知识建构之素材与知识理性基础。这虽是一个微小的例子，但已显示近代中国国族建构或国族边缘建构，并非只是“近代国族主义”可以解释的现象，而是一个漫长历史中的华夏及其边缘再造^①。

① 黎光明先生最后投入此国族边缘再造的活动竟是：1946年在其靖化县长任内与王元辉（时为十六区专员）合作扫烟除恶，遭匪徒杀害而以身殉职。黎光明为“回民”，若在今日他应是“回族”。这也显示近代中国国族边缘再造的多元、复杂面向，并非当时之参与者所知及所能掌握，也并非学者所谓中国族群中心主义的“教化”可理解。Stevan Harrell 曾以“教化”（civilizing project）来说明汉与非汉间的互动关系；见于 Stevan Harrell, “Introduction: Civilizing Projects and the Reaction to Them”, in *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, pp. 34—36.

结语 历史中的表征与本相

在本书中我说明,出现于商、周而确立于战国时期的一种历史心性——英雄祖先历史心性——在战国到汉初时期成为塑造华夏认同的历史想像蓝图。根据此蓝图,黄帝成为华夏的英雄祖先,所有自称华夏的人群(主要是社会上层)也因接受此共同祖源而得以凝聚。在此历史心性下,汉晋时华夏史家已完成一个以“黄帝后裔”为主干的历史书写。这个“历史”,说明华夏及其具体化身——华夏帝国——的空间与血缘构成,及其在时间中的延续与变迁。“英雄祖先历史心性”是一种扩张性的历史心性,它所创造的“历史”隐喻着资源不足可借英雄之向外迁徙、征战、扩土,及对内行阶序化资源分配来解决。华夏认同便在此历史心性下,通过“历史”及受此记忆塑造的人们之言行,向各方、各个层面扩展其边缘。

这样一个混沌初成的族体,在战国时代以来经由攀附“黄帝”或“炎帝”及他们的后裔,以及通过“正史”、“方志”与“族谱”等文类,产生模式化之叙事文本,逐渐在两种“华夏边缘”扩张——政治地理的华夏边缘,以及社会性的华夏边缘。“方志”文类强调地理空间上华夏单元(郡县)与整体之关系,“族谱”文类强

调血缘上的华夏单元(家族、宗族)与整体之关系。也就是说,通过“姓”以及与“姓”相联结的祖源历史记忆,以及与“姓”相联结的“地望”,可以与黄帝或炎黄发生联系的华夏“族群”逐渐往帝国周边以及域内之社会下层扩展。

在华夏政治地理边缘方面,许多本土社会领袖家族或知识精英,由于攀附黄帝及其他华夏英雄祖先而跻身华夏之内,同时也将本地纳入华夏之域。由战国至汉晋时期,这样的过程发生在吴、越、楚、赵、魏、秦、滇与巴蜀等地。华夏之“域”的边缘至此已大致确定,此后只有局部的变化。秦汉帝国的边缘郡县,代表华夏扩张所能及的空间及经济生态边缘。由战国至汉晋时期,华夏知识精英不断为这些边缘郡县之“异族”书写其“英雄祖先历史”,以此描述不同性质的华夏边缘。“英雄徙边记”便是此种历史记忆与叙事之一。在本书中,我以箕子、太伯、庄蹻、三苗与无弋爰剑之“历史”为例,说明华夏如何通过这些“英雄徙边记”历史叙事,来描述他们心目中不同的华夏边缘;这些“英雄徙边记”之历史,在华夏与其边缘人群的互动中被后者接受、修饰、抗拒与忽略,因此不断改变各方华夏边缘的本质。

在这样的历史与历史记忆过程中,东南吴越之人成为太伯及其他华夏祖先的后代,因而成为华夏。东北之朝鲜、高丽等历史人群,多将箕子视为外来的“文化性”始祖,而以朱蒙、檀君等为本土“血缘”、“空间”与“政权”之开创英雄祖先,因此置身于华夏认同之外。汉晋以后西方、西北广大的“羌”,对于三苗与无弋爰剑之“历史”似缺乏记忆。他们部分汉化而成为黄帝子孙,部分藏化成为各层次菩萨与活佛之信徒;更普遍的是在各种“弟兄祖先历史”下,与邻近族群结为一圈圈既合作又区分、对抗的群体。在西南洱海、滇池一带,汉代以后“庄蹻记忆”混杂于沙壹、九隆、阿育王之子、细奴逻、白姐等祖源记忆之中,但皆居于边缘地位。到了明代,当大量汉移民随帝国军政势力进入云南地区后,“庄蹻”才又在方志与族谱中居重要地位。

在北方,许多魏晋南北朝时期出身“五胡”的家族,以及隋唐时期来自西域或北亚草原的家族,都在长期定居中原后,通过新家族记忆(以及失忆)而成为炎黄子孙。然而中古时期以来进入中国的北方部族,如女真、蒙古等,显然皆以各部族

自身的英雄祖先为傲，而对于攀附炎、黄不甚感兴趣。因此清末民初时期以“黄帝之裔”或“炎黄子孙”为隐喻之国族，难以合理地涵括汉族之外各北方、西方非汉族群；这样的中国国族概念，也难得得到满、蒙、藏、维等民族的普遍认同。

在传统华夏之域的南方，汉晋之后在汉化过程中，华夏心目中的“廪君种”地理人群范围逐渐萎缩。而随着华夏与更南方的人群接触渐多，华夏心目中的“盘瓠子孙”却更往南方扩延。后来许多南方族群也自称是“盘瓠子孙”，借此他们一方面接受自身相对于汉的劣势族群地位，另一方面以此神圣化始祖来凝聚邻近各族群。因此明清以来，当汉移民大量进入这些地区后，本地家族皆有了汉姓，而且“祖上来自南京或江西吉安府”成为广泛被借用的祖源记忆。然而自称祖上来自南京或江西的家族，在本地可能仍被他人视作“蛮夷”。如此，本地在20世纪上半叶成为汉与非汉区分模糊的华夏边缘。

在社会性华夏边缘上，更活跃的祖源攀附在华夏之域内进行。然而由于“历史”只注意上层统治者与贵胄家族的起源，所以在社会中、下层所进行的“炎黄子孙”攀附过程常被忽略。无论如何，族谱中的“姓氏源流”或“先世考”是一群体自我宣称的祖源。以此而言，中国家族与族谱书写的历史可解读为：借此历史记忆之建构，可与“黄帝”或“炎黄”血脉相通的“族群”单位（有文字族谱记忆的家族）愈来愈多、愈来愈小，也愈来愈普及于中国社会中、下层。最后在此历史记忆与历史事实基础上，在国族主义蕴含的个人主义(individualism)精神上，晚清民初中国知识分子终于将黄帝与“每一个”中国人（主要指汉系）系上想像的血缘关系。

这些都可说明，近代以“黄帝”或“炎黄”为共同起源想像的中国国族建构，乃承自于古代华夏之历史心性、文类、结构性情节（如英雄徙边记叙事）与由此产生的历史记忆。也就是说，近代“中国国族”建构是一延续性历史过程的最新阶段。在这历史过程中，华夏或中国人这样的“我族”认同，在“黄帝”此一祖源符号中已蕴含领域、政治权力与血缘之多重隐喻，在各种“英雄徙边记”叙事中也蕴含核心与各方边缘的关系。更因如此，近代重新诠释“炎黄子孙”与各种“英雄徙边记”的国族历史建构，可谓是汉族中心主义下重“核心”而轻忽“边缘”

的国族历史。在近代合华夏与其边缘为一的国族肇造运动中,此“历史”不仅难为许多华夏边缘非汉族群所接受,也难让许多近代中国新知识分子满意。

正在此时,“民族”概念与相随的民族学、体质学、考古学、语言学等新知,提供“民族史”新的内涵与架构,也提供国人新的民族常识,使得由传统华夏帝国转变为当代中国的最大关键——华夏边缘再造——得以完成。本书最后一章的主题,一个川西土司的家族史,其背景便是此近代华夏边缘再造运动中的一幕。通过这例子,我们更能清楚地认识,“近代中国国族建构”不只是“近代”现象,而是漫长历史发展下各种历史心性、文类与历史记忆的汇集。在此关键边缘时空中的个人——如索土司、祝县长与黎光明、王元辉等人——是历史的创造物,也是历史的创造者。他们是华夏边缘产物,也参与锻造新华夏边缘。

一 文本、表征与情境、本相

以下,我要进入一些与本书论述有关的理论探讨。

索土司家族史的例子以及本书中其他例子,都说明任何一个人物或事件,或与之有关的叙事,都是社会情境(social context)与历史过程(historical process)下的产物。我们可以将这些人物言行、事件与相关叙事,都当作是一种“文本”(text)。“文本”存在并产生于特定社会情境脉络中(texts exist in context);社会情境脉络,也因其相应“文本”而得以显现或强化(context exists in texts)。“文本”又似布迪厄(Pierre Bourdieu)所称的“表征”(representation),我们可以将通过口述、文献、图像与行为所呈现之“表征”皆视为社会文本,即如布迪厄所言,“表征/表相”是某种社会本相(reality)所产生的“表征/表相”(the representations of reality),社会本相也因这些“表征/表相”而存在或被强化(the reality of representations)^①。

本书的主题,“华夏”与“中国人”认同,可以说明文本与情境的互映、互生关

^① Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, translated by Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul, 1984, pp. 482—484.

系。无论是传统的“华夏”与当今“中国人”认同,都是一种族群认同。“族群”,作为一种社会本相或情境,是以“共同血缘”起源记忆强调成员间的根基性情感联系(*primordial attachments*)及其阶序,以分享、分配及保护“共同资源”的群体。因此,支持族群认同的集体记忆或历史“文本”,皆以血缘(*blood ties*)、空间资源关系(*territorial ties*)为其最重要的内在构成符号,两者在“时间”中之延续与变迁是所有“族群”历史的主要叙事内涵。

这并不是说“文本”与“情境”循环互生,永无止境与改变。社会本相(如帝国、阶级关系、两性关系)会有改变,造成新的历史事实或重大历史变迁。此乃因为在社会现实本相下,个人与各社会次群体都可能在群体生活中,在相互夸耀、爱慕、鄙视、攀附等情感动机下,产生多元的、相抗的或相应和的“文本”(如祭黄陵、祭炎陵与祭蚩尤陵),且人们对同一文本及其内在符号的解读也或有不同。然而社会本相亦有其稳定性,相关历史有其延续性(如延续两千年的中国帝制)。这是由于在社会本相下,“文本”并非由一些散漫无章的符号构成,而是有其结构性规范。这些结构性规范及其后的知识权力,使得有其相似性的“文本”一再被复制,也使得人们对文本有类似解读,因此形成支持并延续此社会本相的集体记忆。

在本书中,我提出至少三种规范历史“文本”的结构——历史心性、文类与模式化情节。它们都是一社会叙事文化中的“叙事结构”。有如“文本”对应“情境”或社会“本相”,这些文本叙事结构也有其对应的“情境结构”或“社会结构”。

二 历史心性、文类、模式化情节

“模式化情节”指不同(历史)叙事所依循的类似情节。“文类”指一种导引或规范(历史)文本内涵、用词与章节的书写结构。“历史心性”则指,在特定社会文化情境下,人类更基本的对族群“起源”(历史)之思考与建构模式。它们之间有涵括关系——在某种“历史心性”下产生许多相关“文类”,而每一种文类中也包含许多“模式化情节”书写。

以“模式化情节”来说,真实的事件在我们身边时时发生,然而人们注意并记

录下来的“人物”与“事件”常蕴含某种叙事模式；它们或循叙事模式而被书写，或因其符合此叙事模式而被记录，或因需要而被人们循此模式建构。在本书中，我所举的例子主要是中国历史文献中的“英雄徙边记”叙事。又如，在中国“正史”之人物传记中，叙事经常以“姓名、郡县”为起始——“羊欣字敬元，泰山南城人也”、“李将军广者，陇西成纪人也”^①。如此以“姓名、郡县”为起始的人物传记书写范式，其深层意义是将“个人”系于华夏血缘与空间之特定坐标位置上。

中国“方志”中常有关于地方仕女之模式化记载。如《华阳国志》中有关广柔人姚超两个女儿的事迹——“值九种夷反，杀超，获二女。欲使牧羊，二女誓不辱，乃以衣连腰自沉水中。”^②如前所言，《华阳国志》被模仿而形成方志文类，不仅如此，其以“宁死不辱”为主要情节的女性传记叙事，也成为后世方志中常见的仕女志“模式化情节”。再者，这些书写中女性常被定位为“某人之女”或“某人之妻”，这也显示其在华夏血缘想像中的边缘地位。有如“英雄徙边记”表现“华夏中心主义”观点下的四方边缘人群意象，以“死节”为叙事主轴的仕女传记，则表现“男性中心主义”观点下的典范女性意象。于是通过“模式化情节”之文本，社会现实本相（或情境）得到支持与延续。

至于“文类”，它不仅产生并承载许多文本，文类自身也可以被视为一种结构性文本。在特定社会与时代情境背景下，一种文类格式持续产生新的文本，作为社会记忆之文本的流传，强化或修正此种社会情境。在传统华夏中，“族谱”、“方志”、“正史”是最重要的三种文类。人们之所以相信这些文类，是因为至少千余年来，许多华夏便存在于这些文类及其文本所造就的“情境”中——帝国、郡县及家族。因而此三种文类所对应的情境，主要为在经济与文化生态下的政治与社会组织情境。20世纪上半叶的民族学、语言学、体质学之论文与报告，以及采纳这些资料而撰成的民族史、民族志，又是一些近代产生的新文类。通过这些新文类，近代中国知识分子重新描述“中国人”的内涵与边缘，也借此

^① 《宋书》卷六二《羊欣列传》；《史记》卷一〇九《李将军列传》。

^② 《华阳国志》卷十上《先贤士女总赞》。

重新塑造“中国人”的本质与边缘。

社会情境的巨大变迁，也常使旧有文类之内涵形式发生改变，或让此种文类根本消失，产生新的文类。如“正史”此种文类，显然与传统的“华夏认同”以及华夏帝国有关；当近代“华夏认同”转变为“中华民族认同”，而民主共和体制取代封建帝国时，此种文类便消失了。又如，“地方志”此种文类与一地方之“华夏化”有关；通过地方志书写，一地成为华夏之域，其人成为华夏之人。因此分析《华阳国志》这样的地方志文本，我们可以了解当时蜀人作者如何将蜀纳入华夏之域中。通过《华阳国志》与后世地方志之比较，我们也可以探索不同时代的人如何诠释此“整体”中的“部分”，并借以了解华夏本质及其变迁。

最后，“历史心性”，这是更基本的历史建构模式；或者说，它更具“根基性”，因为它只涉及“历史”最重要的部分——起源。它所对应的社会情境或本相，与一地的资源环境及人类社会生态有关。在本书中，我分辨两种“历史心性”——英雄祖先历史心性与弟兄祖先历史心性。另外，“鹏鸟产卵为祖”之历史叙事，以及将英雄或弟兄祖先神佛化（因而“血缘群体”成为“信徒群体”）之历史叙事，皆可视为此两种历史心性在佛教文化影响下的变体。在中国历史文化圈中的人，或世界绝大多数文字文明中的人，都在“英雄祖先历史心性”下而倾向于相信英雄祖先历史。也由于受此历史心性掌控，人们易将“弟兄祖先故事”及其他历史心性下所产生的“历史”当作是虚构的乡野传说与神话。

一种结构性社会情境，产生特有的、可支持此社会情境的历史心性。然而历史心性本身只是一种“心性”，一种文化倾向；它只有寄托于文本，或某种文类中的文本，才能在流动的社会记忆中展露它自己。因而历史心性所产生的，主要是文本（或表征）。文本与文本间的模仿、复制，形成文类。文类结构中因此蕴含历史心性，如中国“族谱”与“正史”这两种文类中，都含有英雄祖先历史心性，表现在其文本叙事之中。如在中国“族谱”中，无论是“姓氏源流”中的远祖，或“宗族源流”中较近的祖先，大都是溯自一个“英雄始祖”。无论如何，文类对于历史心性而言，犹如一种保障与屏障。一方面它保障历史心性，使其得以借

文类结构而延续；另一方面它屏障历史心性，使书写者与阅读者为文类结构所吸引，而无视于其后的历史心性。

无论是社会情境或历史情境，都有深浅层次之别。文本、范式化情节、文类与历史心性，分别对应各种不同层次的情境。虽然很难截然区分，但简单地说，愈浅层的社会情境愈容易反映在多元、多变的文本符号中而得到改变与调整。愈深层的社会情境，则愈藏在模式化情节、文类与历史心性里。而相对于模式化情节与文类，历史心性最不易被改变，也最不易为我们所察觉，因而使其成为改变不易的“结构”。

文本、范式化情节、文类，与相关意识形态与社会制度情境，有时整体由外界移植而来。具体的例子，便是中国在近代国族主义下的变迁。当时移入中国的不只是国族、国家、民主政治等政治社会组织与制度概念，同时来到的还有产生相关文本的新文类，如期刊、报纸、杂志之报导与评论文章，语言学、民族学、体质学之学术书写，等等。这些新文类所造成的文本，如何混合旧有的文类、文本记忆而在我国得其本土特性，便是探索“新中国”之特质及其变迁的关键。这些都还有待我们研究。值得注意的是，新知识、新理性随着新文类及其文本的传播而滋长，也促成了中国近代政治、社会的大变革。人们通过新文类，发表各种争论国体、民族与国民的文本，然而没有受到争论波及的则是“英雄祖先历史心性”。这也印证前面我所提及的，愈深层的“结构”愈不易为我们的理性所察觉。

三 边缘、异例、断裂与符号

我们不易察觉导引文本书写的深层“结构”，这是因为生活在自己所熟悉的世界与各种“核心主义”(centralism)之中，各种社会、文化与学术规范已告诉我们“什么是重要的社会现象”，“什么是重大的历史事件”以及“何者是重要的历史人物”，我们也生活在这些社会、文化与学术创造的虚拟世界中。我们常因此把“表征”当作是社会真相(social truth)，将“文本”中的过去当作历史事实(historical facts)，以此熟悉化我们所熟悉的知识与社会体系。同时，我们也将不熟悉的事物与文本归

于“奇风异俗”、“神话”、“传说”，描述或感觉它们的荒谬、可笑，以忽略或驯化我们所陌生的知识与社会现象。社会生活与文化所蕴含的“心性”，以及与各种社会现实相应和的“文类”，使得我们相信其所生产的“表征”与“文本”。由此而生的社会历史记忆（文本），自然支持这些社会文化与其间各种权力关系（情境）。有如我在本书《前言》中所引理柯对“历史性”（historicity）的精辟诠释：“我们创作历史，我们沉浸其间，我们也成为这样的历史人。”^①

然而当来到“边缘”，许多文本与表征在我们看来常是多元、驳杂或荒谬的。深入分析这些文本与表征，了解构组它们的各种符号及其隐喻，探索其相应的社会情境与历史背景，如此所得的新知可能动摇我们所深信的单一、纯正与理性知识。因此“边缘研究”的意义在于：深入并深究边缘，边缘的空间、时间、人物与书写之中，我们较容易脱离自己所熟知的文化与知识体系掌控，而将陌生、矛盾与荒谬现象化为熟悉。借此新知，我们也可以再思考我们过去所“熟知的”世界；我们所熟知的知识与社会现象，也可能由此反思性新知而变为陌生。

因此通过本书我所强调的文本分析，不同于结合各种史料（或各种学科）以归纳、发掘“事实”的“类比法”（analogy）。虽然“类比法”是人类知识产生的主要法则，然而在寻找“相似性”（similarity）的类比活动中，我们经常无法摆脱自身文化、认同与生活经验的影响。我们的知识理性，常深植于当代社会文化与现实利益中，基于此知识理性，我们定义、寻找何者是“相似的”、“相关的”与“合理的”，以建构一个熟悉的、利己的知识体系。相对地，文本分析特别着重于诠释一些不寻常的、特异的、断裂的与被忽略的现象。也就是说，文本分析之切入点经常不是“熟悉与相似”，而是文本中或文本间所呈现的，或我们在文本阅读

^① Paul Ricoeur, “The narrative function”, in *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, p. 274.

中所感受的,荒谬、断裂、矛盾、失忆、模糊与挫折^①。由多元资料间产生的“异例”,或者我们的理性与一段时间、空间距离外的“古代”、“土著”世界间的差异,我们可以尝试了解一时代或社会“情境”的复杂结构,以及一个“当代情境”与另一个“当代情境”间的延续与变迁。

在一稳定、核心的社会情境中,人们服膺于类似的心性、文类与文本及它们的“权威性”,这样的社会情境倾向稳定而少变化。但在时代、社会、空间与权力的边缘情境中,与之相应的是多元的心性、文类与文本,人们对同一文本的解读也或有不同——社会变迁、认同变迁便经常在此发生,或由此发生。这样的多重边缘——如本书中所提及的春秋的句吴、秦汉的巴蜀、云南地区中世纪的南诏与大理国及明清的白人、宋代以来的苗疆,以及近代川西的瓦寺土司——正是我们了解历史与“历史”的关键点。在多重边缘的枢纽联结地带(conjuncture),各种历史与“历史”发展在此汇结,产生许多人物、事件、个人言行与文字叙事。探索它们所反映的社会情境,以及解读它们在观察者各种主体偏见下所呈现的模糊、荒谬、断裂,我们可以尝试了解历史心性如何通过文类造成各种历史记忆,它所反映的社会现实本相,及其所映照的也是我们所信赖的“历史”之本相。

四 符号与结构之间:模仿与攀附

在社会科学研究中,学者常提及一些影响人类行为的结构性规范,如社会“结构”(structure)、文化“模式”(pattern)与心理“构图”(schema)等等。发掘这些社会文化中的结构性规范,曾是社会科学研究的首要目标,除此之外的事件与个人言行,都被视为浅浮不足为道的现象。然而有些社会科学研究者,却关注于各种偶发的、瞬息的、个人的社会现象——如习行(practice)、个人抉择与

^① 这也就是 Robert Darnton 所言:“当我们无法理解一个谚语、一个笑话、一个礼仪或一首诗时,我们知道自己的确触及到某些东西。由一个文献最晦涩的一面着手,我们或可以揭露一个相异的意义体系。这样的思考途径,甚至可能进入一个陌生而美妙的世界。”见 Robert Darnton, *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*, New York, Basic Books, 1984, p. 5.

作为(agency)、事件(event)——与“结构”间的关系。特别是在布迪厄的习行理论(theory of practice)和福柯有关知识、论述与权力(knowledge, discourse, power)的学术观点发挥其影响力以来,学者不再只是注意文化模式、社会结构,而更注意社会或文化如何影响个人行为,缔造各种社会表征,以及个人行为与社会表征又如何应和、改变或再造社会与文化^①。

历史心性、文类、模式化情节都是影响历史文本书写的“结构”;华夏帝国、郡县、家族以及郡县与帝国之关系,或华夏边缘的社会现实,等等,则为各种的社会组织与社会情境“结构”。在本书中,我也探讨各种文本与社会“符号”——如各种“英雄徙边记”中的英雄符号(太伯、庄蹻、三苗),以及社会中的个人(如黎光明、祝世德等)之言行。借着这些资料与相关讨论,我们可以深入探索一个“符号”与“结构”间的重要联结——模仿(或攀附、拟态)。

一个文类(结构)的形成,如“正史”,是由于后世史家在编辑、书写“正史”时,遵循、模仿以前历代的正史书写,此种文本架构上的模仿,形成正史文类的“文本规范”。不仅如此,汉代以来历代中国朝廷也逐渐产生一套编辑正史的制度与流程,此制度与流程也在后朝模仿前朝的情形下形成规范——这是正史文类背后的“制度规范”。还有,正史编写者处在另一个范式化情境中,那便是“帝国”。各个朝代的华夏帝国,以及所谓“征服王朝”帝国(指中国史中的辽、金、元、清等王朝),在统治形式与内涵上也模仿从前各王朝。此“帝国”的存在,为生存其间的正史编写者提供另一个“结构”——这是影响文本书写的“政治社会规范”。而以上这三种“规范”,皆来自于后世对前世之“模仿”。当作者在选择、组织各种符号以构成“正史”文本时,自然便落入这些规范中;同时,其作品成为诠释“正史”文类的诸正史文本之一。即使如此,作者之当代情境与个人经历皆不同于前人,因此虽在各种书写规范下,其正史书写仍有不同于前史之处,或其刻意有别于前史。也因此

^① Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1972; Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977; Renato Rosaldo, *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*, 2nd ed. Boston: Beacon Press, 1993.

每一个“正史”作品，都借其文本符号修订“正史”文类概念。

至于“模仿”的动机、意图与情感，则主要在于人们追求或攀附较好的或较安全的存在。一位作者在创作文本时，或不自觉地顺从于一种文类，或刻意选择一种文类，皆显示这是在社会本相下的一种屈服或攀附。屈服或攀附的目的在于，在社会既定的价值观下，创造一可被接受的或被赞许的文本。如《史记》以其章节与文字完美刻画出一个帝国情境，以此使汉帝国内的各种人群阶序关系合理化。因此居于此阶序社会上层并为王朝服务的后世史官，在欣赏、模仿《史记》并循此写作“正史”时，他们也是在肯定（或无法违逆）此帝国情境。

在社会制度、组织与本相等“结构”方面，其构成“符号”主要为人们的各种言行表征。同样地，个人的拟态言行在社会上成为一种范式化表征，因此强化某种制度化或范式化的社会情境。如江南吴人知识精英们宣称“太伯”为本地开创文明，他们自己也谨习汉文化（读经书及遵循汉人习俗）；如此“表征”使得“情境”——江南为华夏之地、其人为华夏之人——得以稳固。在此，我们触及“汉化”或“华夏化”的问题。在汉政治、文化之优势情境下，一方面，一个华夏边缘之“蛮夷”通过其言行举止，宣称祖先来自湖广或江西，谨守端午、中秋等年节习俗。这也是一种攀附，或如生物之“拟态”（mimicry）——为了追求较好、较安全的存在，而伪装成他者之行为。另一方面，被华夏视为“蛮夷”者接受自身是“盘瓠”、“蚩尤”或“三苗”的后裔，但在言谈、仪式与书写间将这些“祖先”加上一些英雄化符号；同样经由社会成员的相互“模仿”，这些仪式与书写被典范化，而形成足以夸耀与自傲的认同情境。因此许多构成因子间的“模仿”所产生的表征，不仅造成整体“结构”或“情境”（如汉人或汉文化），而且，“模仿”与相对地“反模仿”（夸耀）所造成的表征，也造成“结构”或“情境”变迁（如发生在华夏边缘的认同变迁）。

以建立于“黄帝子孙”血缘想像的华夏来说，这样的一个认同“情境”或“结构”之形成，也借着许多构成因子对黄帝血缘的“攀附”或“拟态”（或为追求尊贵的身份，或为避免受歧视）。在本书中我已说明，在政治地理边缘以及社会边缘，许多“华夏边缘”人群如何攀附黄帝为其祖源，而造成华夏认同在历史过程

中的扩张。此种人们攀附黄帝的情感丛结,很早即表露于一则有关黄帝的传说上。在许多中国早期文献中都有此传说或其遗痕。如《史记》记载称:

黄帝采首山铜,铸鼎于荆山下。鼎既成,有龙垂胡须下迎黄帝。黄帝上骑,群臣、后宫从上者七十余人,龙乃上去。余小臣不得上,乃悉持龙须,龙须拔,坠黄帝之弓。百姓仰望,黄帝既上天,乃抱其弓与龙须号。^①

在《楚辞》中亦有“轩辕不可攀援兮,吾将从王乔而嬉戏”之语。直至今日,这故事还常出现在一些名为“中国民间故事”之图书中,亦可见此神话传说流传之深远。这些神话故事中的一些符号,有重要象征意义。“黄帝”与“鼎”皆象征着政治权力;鼎、后宫、群臣也代表荣华富贵;鼎也是炼丹工具,象征对超脱生死的追求。黄帝在铸鼎成功后乘龙升天,代表政治上的最高功业成就,代表得荣华富贵之极,又象征通过道术、医药所得之超脱生死。无论如何,小臣们攀龙须希望与黄帝一同升天,是这神话中最重要的一项象征主题——攀附,无论是追求权力、富贵或健康永生,黄帝都成为人们攀附的对象。在《羌在汉藏之间》一书中我曾提及,文化之模仿、攀附常发生在亲近人群之间^②。此种社会文化过程发生的本地情境(local context),在有限的文献记载中不易呈现,更经常被扭曲。名词概念上“样板化”(范准化)偏见,使我们在探讨各种认同变迁或社会流动时,常注意由“非汉人”到“汉人”的转变,或“平民”如何跻身“士族”。然而无论是“汉人”、“蛮夷”或“士人”都是一些范准化概念,一些被社会界定的“结构”化区分。在社会现实层面上,无论在“非汉人”与“汉人”,或在“平民”与“士族”之间,都存在着宽狭不等的边缘地带;在它们内部,如所谓“汉人”或“士族”,也存在非常多的差异与阶序边界。模仿与攀附,便经常发生在这些文化与社会界线模糊的边缘与边界,发生在各层面的亲近群体之间。

^① 《史记·封禅书》。在中国早期文献中,此则传说也见于《庄子》、《三辅黄图》、《水经注》、《云笈七签》等书。

^② 王明珂:《羌在汉藏之间》,页377。

如本书所提及的蜀人秦宓(第四章)与越人虞翻(第六章)的例子,所谓亲近群体在本土情境中的互动,便是指他们与来自中原的同僚们在一政治社交圈中的密切接触。就在此情境中,来自中原者鄙夷本地土人及其历史,本地土人因此夸耀本地之地灵人杰,但同时也攀附华夏的英雄祖先。这样的言行表征被记录流传成为文本表征,更强化一些社会现实本相——蜀人或吴越人为华夏之人,但居于华夏边缘。又如索土司在与汉人知识阶层访客(黎光明)的对谈中,“所谈辄引报章杂志”。其弟索土舍则在接待相同访客时,“睡在鸦片烟灯的旁边”谈羌民习俗(第十一章)。这两弟兄的行为表现,皆表现那一时代中国西南土司家族成员的模仿与攀附行为——前者模仿新时代的知识分子,后者模仿当时传统社会的汉人士绅。

如此便在人们日常生活与各层面亲近人群的互动中,在践行与相互模仿、夸耀所产生的种种行为、言辞与文字表征中,种种之概念性、制度性“结构”——如华夏内部各拟血缘人群单位(家族、宗族)、空间人群单位(郡、县、南方人、北方人等),各层次的“边缘”(乡野之人、蛮夷),以及华夏与其帝国——逐渐形成,并不断受人们的行为、言论与文字表征“符号”影响而变迁。

五 反思与反省的历史

由于资源、国家主权及跨边境交流等因素,国家与民族“边界”是最神圣也是最危险的,最遥远也是最切身的,最易被忽略也是最受密切关注的。有族群含意的“边界”不只是地理空间上的实质边界,也是人们在主观意识上所建构的“边界”,它的指涉范围由远方的异族到人们心目中身边可能潜藏的异类。无论是哪一种边界,都涉及人们的集体历史与文化想像与建构。人们想像有一“真实的过去”,也就是“根基历史”(当代民族史是其一),造成“我们”与“他们”间的国家与民族边界。也在此种历史想像上,强调“我们”与“他们”在饮食、服饰、生活习惯上的种种文化边界。

在这许多的历史想像与建构之后,是真实与切要的资源垄断、分享与分配情境——“华夏”便是如此一个以“华夏边缘”排除外人,维护共同资源,并在华

夏内部作阶序化资源分配的群体。“华夏帝国”是这些目的之实践工具。不仅如此，在春秋战国至汉初，“英雄祖先历史心性”成为支持华夏认同最主要的历史心性，这已决定了“华夏”的内在本质——对外扩充边界资源及对内依阶序等差分配资源的群体。“英雄徙边记”历史记忆，表现华夏对不同资源边界的“意图”与“情感”。然而华夏边缘的扩张，大致在汉代已达其极限；受限于不利农业的资源环境（如在北方与西方），受限于其他“英雄祖先历史心性”人群（如各草原游牧部族及高丽等）之竞争，因而后来只在南方有所推进。

在本书中，我最主要的目的并非是“解构”有关的英雄祖先或弟兄祖先历史，而是希望探索历史叙事背后书写者的情感、意图与所处情境，并对此“历史”创作有深入的体会与体谅。譬如，中国与韩国学者可以不用争论“箕子”之事迹是否为“历史事实”，也不用讨论“黄帝”或“檀君”事功是否为神话。通过历史研究，韩国学者可以体会“箕子奔朝鲜”历史记忆之产生情境，及叙述此历史者之情感与意图。中国学者亦可以在金富轼、僧一然等有关“朱蒙”与“檀君”的历史叙事中，理解及体会当时高丽作者们建立与凝聚朝鲜人认同的情境与情感。在这样的历史研究中，我们也不会轻乎或嘲弄“没有历史的人群”。放弃我们狭隘的“历史”观点，仔细倾听那些常被我们视为“神话”或“乡野传说”的声音，如那些“弟兄祖先故事”或“大鹏鸟卵生之子裔故事”，或混合“阿育王之子”与“沙壹及其十个儿子”之叙事，我们同样可以体会人们述说这些“历史”的情境、情感与意图。如此，我们也可以反思自己所相信的“历史”^①。这样的历史研究，将研究

^① 在此，我的观点与西方历史学者 Eric Hobsbawm 的观点不同。在一篇文章中，他喻称，若一个无辜的人被送上法庭，而需要证明自己是无辜的，此时他需要的并不是“后现代的”理论，而是老式历史学者的技巧（指发掘坚实证据）。见 Eric Hobsbawm, *On History*, New York: The New Press, 1997, p. 272。虽然所谓“后现代的”理论指涉很广，我们不清楚他所指责为何。但就 Hobsbawm 所举的例子来说，我所追求的历史研究，可以作为它的一个反证——就是说，坚实的证据虽可以让一个无辜的人脱罪，然而却无助于防止其他无辜的人也被送上法庭。我所主张的历史研究，以此为例，便是探索在何种“情境”下人们会想像与创造一些“历史”，而将他者置于不利的情境之中。这样的历史研究，也就是我所主张的反思与反省的历史研究，其要旨便是，在人们所宣称的“历史”中，体认人类社会资源竞争下各种主体偏见、权力关系与因此产生的各种“典范”。

重心由文献所呈现的“历史事实”，转移至它们作为“历史叙事”所再现的当代情境与情感；由着意于文献中之重要事件与人物，转而更注重边缘的、不寻常的、矛盾的记载。这样的历史研究探索的并不只是文献承载与呈现的“历史”，而更是人们生存其间并普遍通过口述、仪式与日常行为来表达的“历史”。如此不仅扩大“历史”研究的范围，也借此知识提倡一种自觉——我们的言行举止都在延续与改变历史。

今日许多国际、族际边界纠纷皆由“历史”造成，其背后的人类社会本相不外是资源竞争。历史学者深入研究、争论一些表象化的历史事实(historical facts as representation)，非但不能解决问题，反而因各据其认同立场，选择性的取材、编织与诠释历史；如此之“历史”经常鼓动民族情绪，导致更多的人群冲突。我认为，如今我们需要的是建立一种新的历史知识，一种能揭露历史真实面相的历史知识(historical truth as revelation)。这种历史知识不在于强调分辨历史记载之真实与虚构，而在于尝试理解书写者的“情感”与“意图”，及产生如此叙事的各种“情境”，如此我们才可能对他者所宣称的“历史”产生同情的理解，并反思及反省我们所相信的“历史”。这样的历史知识，其目的也不在于以“过去”来证实或争辩资源“边界”，借以巩固各种“典范”与“结构”，而是反思发生在“边界”的多元(multiplicity)、模糊(vagueness)、跨越(cross-passing)与漂移(fluidity)等现象，以及“人”在各种情境“结构”中的选择、模仿与创造能力，并由此反思各种典范的社会情境与本相。

参考书目

一 古籍参考书目(清代及此前)

《大理丛书·金石篇》,《大理丛书》第十册,北京:中国社会科学出版社,1993。

《山海经》,毕氏岩灵山馆校本,台北:启业书局,1977。

《世本》,《丛书集成》本,北京:中华书局,1985。

《古文苑》,北京:中国书店,1991。

《左传》,《十三经注疏》本,台北:艺文印书馆,1970。

《田氏族谱》,湖北省恩施县档案馆藏,1831。

《田氏新族谱》,湖北省来凤县民族事务委员会藏,1995。

《白国因由》,见《中国少数民族古籍集成·汉文版》第八十七册,成都:四川民族出版社,2002。

张湛注:《列子》,《丛书集成》本,上海:商务印书馆,1939。

四川省阿坝藏族羌族自治州汶川县志办:《汶志纪略》,油印本。

《周易》,《十三经注疏》本,台北:艺文印书馆,1970。

- 《周礼》,《十三经注疏》本,台北:艺文印书馆,1970。
- 《尚书》,《十三经注疏》本,北京:中华书局,1980。
- 《明实录》,黄彰健校勘,台北:中研院历史语言研究所,1984。
- 《南诏图册》(及文字卷),见李霖灿:《南诏大理国新资料的综合研究》,台北:中研院民族学研究所,1967;刘长久:《南诏和大理国宗教艺术》,成都:四川人民出版社,2001。
- 《湖北施南府来凤县散毛司老寨染贤堂谱序》,湖北省来凤县档案馆藏。
- 郭化若译注:《孙子译注》,上海:上海古籍出版社,1984。
- 《商君书》,台北:中华书局,1965。
- 《国语》,《四部备要》,台北:中华书局,1981。
- 《淮南子》,台北:中华书局,1966。
- 王先谦集解:《庄子集解》,台北:华正书局,1975。
- 《湖广卯峒等处世袭军民安抚使司安抚使向氏谱》,湖北省来凤县档案馆藏,1808。
- 《无锡志》,《宋元方志丛刊》本,北京:中华书局,1990。
- 《万载流芳》(龙氏族谱),广州:中山大学历史人类学研究中心藏。
- 《蜀王本纪》,见严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》,北京:中华书局,1991。
- 《诗经》,《十三经注疏》本,台北:艺文印书馆,1970。
- 《管子》,《四部丛刊》本,上海:上海书店,1989。
- 《战国策》,北京:中华书局,1985。
- 《韩非子》,上海:上海书店,1989。
- 《礼记》,《十三经注疏》本,台北:艺文印书馆,1955。
- 《魏略》,见陈寿:《三国志·东夷传》注引。
- 《鹖冠子》,《四部丛刊》本,上海:上海书店,1989。
- 《朗氏家族史》,大司徒·绛求坚赞著,赞拉·阿旺、余万治译,拉萨:西藏人

- 民出版社,2002。
- 《红史》,蔡巴·贡噶多吉著,陈庆英、周润年译,拉萨:西藏人民出版社,1988。
- 《新红史》,班钦索南查巴著,黄颢译,拉萨:西藏人民出版社,2002。
- (明)王夫之:《黄书》,上海:上海古籍出版社,1997。
- (汉)王符:《潜夫论》,上海:上海书店,1989。
- (宋)王溥:《唐会要》,北京:中华书局,1985。
- (唐)令狐德棻等:《周书》,北京:中华书局,1971。
- (汉)司马迁:《史记》,北京:中华书局,1959。
- (明)田汝成:《炎徼纪闻》,上海:商务印书馆,1936。
- (清)田雯:《黔书》,北京:中华书局,1985。
- (宋)朱辅:《溪蛮丛笑》,见《中国少数民族古籍集成·汉文版》第八十三册,成都:四川民族出版社,2002。
- (宋)朱熹:《常熟县丹阳公祠堂记》,见范成大:《吴郡志》卷四《学校》,上海:商务印书馆,1939。
- (晋)羊祜:《请伐吴疏》,见严可均校辑:《全上古三代秦汉三国六朝文·全晋文》,北京:中华书局,1991。
- (朝鲜)安鼎湖:《东史纲目》,京城:朝鲜古书刊行会,1915。
- (清)吴羹梅、周祚峰:《直隶理番厅志》,1866。
- (唐)李吉甫:《元和郡县图志》,北京:中华书局,1985。
- (朝鲜)李星湖:《题东史篇面》,见安鼎湖:《东史纲目》,京城:朝鲜古书刊行会,1915。
- (唐)李延寿:《北史》,北京:中华书局,1974。
- (唐)李延寿:《南史》,北京:中华书局,1975。
- (唐)杜佑:《通典》,北京:中华书局,1988。
- (梁)沈约:《宋书》,北京:中华书局,1974。

- (三国)来敏:《本蜀论》,见郦道元:《水经注》卷三三《江水》。
- (明)周季风纂:《正德云南志》,见方国瑜主编:《云南史料丛刊》第六卷,昆明:云南人民出版社,2000。
- (唐)房玄龄等:《晋书》,北京:中华书局,1974。
- (唐)林宝撰,岑仲勉校:《元和姓纂四校记》,台北:中研院历史语言研究所,1991。
- (高丽,12世纪)金富轼:《三国史记》,朝鲜史学会编辑,京城:景仁文化社,1941。
- (晋)皇甫谧:《帝王世纪》,北京:中华书局,1985。
- (宋)范成大:《吴郡志》,《丛书集成新编》卷九四,台北:新文丰出版公司,1985。
- (宋)范成大:《桂海虞衡志》,上海:商务印书馆,1930。
- (刘宋)范晔:《后汉书》,北京:中华书局,1965。
- (朝鲜)徐居正等:《东国通鉴》,京城:朝鲜古书刊行会,1912。
- (明)凌迪之:《万姓统谱》,台北:新兴书局,1975。
- (唐)员半千:《蜀州青城县令达奚君神道碑》,见《全唐文》卷一六五,北京:中华书局,1987。
- (清)师范:《滇系》,台北:成文出版社,1968。
- (汉)班固:《汉书》,北京:中华书局,1962。
- (元)马端临:《文献通考》,台北:新兴书局,1963。
- (晋)常璩著,刘琳校注:《华阳国志校注》,成都:巴蜀书社,1984。
- (元)张道宗:《纪古滇说原集》,台北:正中书局,1981。
- (唐)梁建芳:《西洱河风土记》,昆明:云南大学出版社,1998。
- (唐)梁载:《十道志》,见《太平御览》卷一七一州郡部一七《江南道下》辰州条引。
- (元)脱脱:《宋史》,北京:中华书局,1977。

- (元)脱脱:《金史》,北京:中华书局,1975。
- (元)脱脱:《辽史》,北京:中华书局,1974。
- (唐)许嵩:《建康实录》,《中国野史集成一》,成都:巴蜀书社,1993。
- (元)郭松年:《大理行记》,见方国瑜主编:《云南史料丛刊》第三卷,昆明:云南大学出版社,1998。
- (明)陈文纂:《景泰云南图经志书》,见方国瑜主编:《云南史料丛刊》第六卷,昆明:云南人民出版社,2000。
- (晋)陈寿:《三国志》,北京:中华书局,1959。
- (清)陆次云:《峪溪纤志》,见《中国少数民族古籍集成·汉文版》第八十三册,成都:四川民族出版社,2002。
- (清)陆增祥编:《八琼室金石补正》,北京:文物出版社,1985。
- (唐)陆广微:《吴地记》,南京:江苏古籍出版社,1999。
- (唐)贺遂亮:《大唐平百济国碑铭》,见《全唐文》卷二〇〇,北京:中华书局,1987。
- 闵叙:《粤述》,北京:中华书局,1985。
- (清)杨迦峰等:《茂州志》,1831。
- (明)董越(尚矩):《朝鲜杂志》,台北:“中央图书馆”,1981。
- (晋)虞预:《会稽典录》,见陈寿:《三国志·虞翻传》注引。
- (明)邹应龙修,(明)李元阳纂:《重印李修云云南通志》,云南龙氏灵源别墅铅字重排印本,1934。
- (清)赵德林修:《石泉县志》,1834。
- (汉)赵晔:《吴越春秋》,台北:中华书局,1966。
- (清)赵藩:《续云南备征志序》,见王崧:《道光云南志钞·概说》,昆明:云南大学出版社,2001。
- (唐)刘知几:《史通》,上海:上海书店,1989。
- (后晋)刘昫:《旧唐书》,北京:中华书局,1975。

- (唐)樊绰著,向达校注:《蛮书校注》,北京:中华书局,1962。
- (宋)乐史:《太平寰宇记》,《丛书集成》本,北京:中华书局,1985。
- (宋)欧阳修、宋祁:《新唐书》,北京:中华书局,1975。
- (明)邓云霄:《游九疑山记》,见萧智汉:《新增月日纪古》,台北:中研院汉籍电子文献 1.3 版。
- (梁)萧子显:《南齐书》,北京:中华书局,1972。
- (清)萧智汉:《新增月日纪古》,台北:中研院汉籍电子文献 1.3 版。
- (唐)骆宾王:《兵部奏姚州破贼设蒙俭等露布》、《兵部奏姚州道破逆贼诺没弄杨虔柳露布》,见《全唐文》卷一九九,北京:中华书局,1987。
- (汉)应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,1981。
- (汉)应劭:《风俗通义》,北京:中华书局,1991。
- (明)谢肇淛:《滇略》,见方国瑜主编:《云南史料丛刊》第六卷,昆明:云南人民出版社,2000。
- (明)瞿九思:《万历武功录》,成都:巴蜀书社,1993。
- (北齐)魏收:《魏书》,北京:中华书局,1974。
- (唐)魏徵:《隋书》,北京:中华书局,1973。
- (明)邝露:《赤雅》,《知不足斋丛书》本,北京:中华书局,1985。
- (宋)罗泌:《路史》,台北:商务印书馆,1969。
- (高丽,13 世纪)释一然:《三国遗事》,《韩国汉籍民俗丛书》第一辑,台北:东方文化书局,1971。
- (明)顾炎武:《日知录》,台北:商务印书馆,1978。
- (后魏)郦道元:《水经注》,台北:商务印书馆,1965。

二 一般中文参考书目

上海市文物管理委员会:《马桥:1993—1997 年发掘报告》,上海:上海书画

- 出版社,2002。
- 中国社会科学院考古研究所:《新中国的考古发现和研究》,北京:文物出版社,1984。
- 尤中:《僰古通记浅述校注》,昆明:云南人民出版社,1988。
- 方国瑜:《南诏野史·概说》,见方国瑜主编:《云南史料丛刊》第四卷,昆明:云南人民出版社,1998。
- 木芹:《南诏野史会证》,昆明:云南人民出版社,1990。
- 王天元(王元辉):《近西游副记》,成都:四川文艺出版社,1997。
- 王汎森:《从经学向史学的过渡——廖平与蒙文通的例子》,《历史研究》2005年第2期,页59—74。
- 王明珂:《西周矢国考》,《大陆杂志》75卷2期,1987,页70—85。
- 王明珂:《根基历史——羌族的弟兄故事》,见黄应贵主编:《时间、历史与记忆》,台北:中研院民族学研究所,1999。
- 王明珂:《论攀附:近代炎黄子孙国族建构的古代基础》,《历史语言研究所集刊》73本3分,2002,页583—624。
- 王明珂:《历史文献的社会记忆残余本质与异例研究——考古学的隐喻》,见《民国以来的史料与史学》,台北:“国史馆”,1998。
- 王明珂:《历史事实、历史记忆与历史心性》,《历史研究》2001年第5期,页136—147。
- 王明珂:《羌在汉藏之间:一个华夏边缘的历史人类学研究》,台北:联经出版公司,2003;北京:中华书局,2008。
- 王明珂:《华夏边缘:历史记忆与族群认同》,台北:允晨文化公司,1997;北京:社会科学文献出版社,2006。
- 王桐龄:《中国民族史》,据文化学社1934年版影印,上海:上海书店,1989。
- 王尧、陈践译:《敦煌本吐蕃历史文书》,北京:民族出版社,1992。
- 四川省社会科学院编辑组:《四川省苗族傈僳族傣族白族满族社会历史调

- 查》,1986。
- 田玉隆编:《蚩尤研究资料选》,贵阳:贵州民族出版社,1996。
- 石泰安(R. A. Stein)著,耿昇译:《川甘青藏走廊古部落》,成都:四川民族出版社,1992。
- 石硕:《藏族族源与藏东古文明》,成都:四川人民出版社,2001。
- 成都市文物考古研究所、北京大学考古文博院编:《金沙淘珍——成都市金沙村遗址出土文物》,北京:文物出版社,2002。
- 任乃强:《天全散记——高土司世系》,《康藏研究月刊》1949年第25期。
- 朱希祖:《云南两爨氏族考》,《民族学研究集刊》1943年第3期,见李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991。
- 江章华、王毅、张擎:《成都平原先秦文化初论》,《考古学报》2002年第1期,页1—22。
- 《朝鲜史略》,台北:商务印书馆,1981。
- 吕思勉:《中国民族史》,据世界书局1934年版影印,上海:上海书店,1989。
- 宋建:《论良渚文明的兴衰过程》,浙江省文物考古研究所编:《良渚文化研究》,北京:科学出版社,1999。
- 李丙焘:《韩国史大观》,许宇成译,台北:正中书局,1961。
- 李步嘉:《越绝书研究》,上海:上海古籍出版社,2003。
- 李绍明:《古蜀人的来源与族属问题》,见李绍明、林向、赵殿增主编:《三星堆与巴蜀文化》,成都:巴蜀书社,1993。
- 李学勤:《谈祝融八姓》,《江汉论坛》1980年第2期,页74—77。
- 李学勤:《论包山简中一楚先祖名》,《文物》1988年第8期,页87—88。
- 李霖灿:《南诏大理国新资料的综合研究》,台北:中研院民族学研究所,1967。
- 杜正胜:《周代城邦》,台北:联经出版公司,1979。
- 沈松侨:《我以我血荐轩辕:黄帝神话与晚清的国族建构》,《台湾社会研究

- 季刊》28卷,1997,页1—77。
- 始皇陵秦俑坑考古发掘队:《秦始皇陵西侧赵背户村秦刑徒墓》,《文物》1982年第3期,页1—11。
- 抱咫斋杂著:《中国人种考原》,见蒋由智:《中国人种考》,上海:上海华通书局,1929。
- 明跃铃:《神话传说与民族认同——以五溪地区苗族盘瓠传说为例》,《广西民族学院学报》2005年第3期,页91—94。
- 周伟洲:《早期党项史研究》,北京:中国社会科学出版社,2004。
- 林向:《论古蜀文化区——长江上游的古代文明中心》,见李绍明、林向、赵殿增主编:《三星堆与巴蜀文化》,成都:巴蜀书社,1993。
- 林惠祥:《中国民族史》,上海:商务印书馆,1936。
- 林继富:《西藏卵生神话源流》,《西藏研究》2002年第4期,页81—89。
- 青海省社会科学院藏学研究所编:《中国藏族部落》,北京:中国藏学出版社,1990。
- 俞伟超:《江阴余城城址的发现与早期吴文化的探索》,《古史的考古学探索》,北京:文物出版社,2002。
- 南京博物院:《江苏吴县草鞋山遗址》,《文物资料丛刊》1980年第3期,页1—14。
- 范小平:《广汉商代纵目青铜面像研究》,《四川文物》1989年“三星堆遗址研究专辑”,页58—61。
- 凌纯声:《边疆文化论集》,台北:“中华文化出版事业委员会”,1953。
- 凌纯声:《南洋土著与中国古代的百越民族》,《学术季刊》2卷3期,1954,页34—46。
- 夏扬采编:《涿鹿之战》,见田玉隆编:《蚩尤研究资料选》,贵阳:贵州民族出版社,1996。
- 夏鼐:《中国文明的起源》,北京:文物出版社,1985。

- 孙作云:《中国古代鸟氏族诸酋长考》,《中国学报》3卷3期,1945,页18—36。
- 孙华:《四川盆地的青铜时代》,北京:科学出版社,2000。
- 孙晓芬:《清代前期的移民填四川》,成都:四川大学出版社,1997。
- 孙卫国:《从正朔看朝鲜王朝尊明反清的正统意识》,《汉学研究》2004年第1期,页191—218。
- 宫哲兵:《千家峒运动与瑶族发祥地》,武汉:武汉出版社,2001。
- 徐旭生:《中国古史的传说时代》,北京:科学出版社,1962。
- 徐嘉瑞:《大理古代文化史稿》,台北:明文书局,1982。
- 徐嘉瑞:“民家新诂”,《东方杂志》42卷10期,1946,见李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991。
- 格勒:《论藏族文化的起源形成与周边民族的关系》,广州:中山大学出版社,1988。
- 祝世德编:《世代忠贞之瓦寺土司》,四川瓦寺宣慰使司宣慰使署,1945。
- 马长寿:《嘉戎民族社会史》,原刊《民族学研究集刊》1944年第4期,见周伟洲编:《马长寿民族学论集》,北京:人民出版社,2002。
- 马长寿:《碑铭所见前秦至隋初的关中部族》,北京:中华书局,1985。
- 张弛:《长江中下游地区史前聚落研究》,北京:文物出版社,2003。
- 张政烺:《秦汉刑徒的考古资料》,《北京大学学报》1958年第3期,页179—184。
- 张锡禄:《南诏与白族文化》,北京:华夏出版社,1991。
- 庄学本:《羌戎考察记》,上海:良友图书公司,1937。
- 许倬云:《良渚文化到哪里去了》,《新史学》8卷1期,1997,页135—160。
- 郭沫若:《两周金文辞大系》,日本,出版者不详,1932。
- 郭德维:《蜀楚文化发展阶段试探》,见李绍明、林向、赵殿增主编:《三星堆与巴蜀文化》,成都:巴蜀书社,1993。

- 陈摩人、萧亭:《瑶族歌堂曲》,广东:花城出版社,1981。
- 章太炎:《西南夷属小记》,《制言半月刊》25卷,1936,见李绍明、程贤敏编:《西南民族研究论文选》,成都:四川大学出版社,1991。
- 傅斯年:《夷夏东西说》,《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》,《中研院历史语言研究所集刊外编》第一种,台北:中研院历史语言研究所,1933。
- 傅斯年:《附录:“傅斯年致黎光明的信”》,见黎光明、王元辉:《川西民俗调查记录 1929》,台北:中研院历史语言研究所,2004。
- 傅斯年等著:《东北史纲》,北平:中研院历史语言研究所,1932。
- 湘、鄂、川、黔、桂、粤、滇满姓家史编辑组编:《南方满族嬗衍史》,湖南麻阳县,1998。
- 童恩正:《古代的巴蜀》,《童恩正文集》,重庆:重庆出版社,1998。
- 华企云:《中国边疆》,《新亚细亚丛书·边疆研究之二》,上海:新亚细亚月刊社,1932。
- 云南省编辑组:《白族社会历史调查》,昆明:云南人民出版社,1983。
- 黄石林、石兴邦:《龙与中华民族》,《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》,西安:陕西人民出版社,2001。
- 黄宣佩、孙维昌:《马桥类型文化分析》,《考古与文物》1983年第3期,页58—61。
- 杨亚长:《炎帝、黄帝传说的初步分析与考古学观察》,《黄帝与中国传统文化学术讨论会文集》,西安:陕西人民出版社,2001。
- 邹衡:《夏商周考古学论文集》,北京:文物出版社,1980。
- 闻宥:《川西羌语的初步分析》,《华西大学中国文化研究所集刊》(Studia Serica) 1941年第2期,页58—90。
- 蒙文通:《古史甄微》,《民国丛书》第一编,上海:上海书店,1989。
- 赵殿增:《三星堆祭祀坑文物研究》,见李绍明、林向、赵殿增主编:《三星堆与巴蜀文化》,成都:巴蜀书社,1993。

- 刘师培:《中国民族志》,台北:“中国民族学会”,1962。
- 刘桓:《试说“多生”、“百生”与“婚媾”》,《陕西历史博物馆馆刊》1995年第2期,页136—138。
- 刘锡藩:《岭表纪蛮》,上海:商务印书馆,1934。
- 广西少数民族社会历史调查组编:《过山榜》,《瑶族过山牒文汇编》,北京:中国科学院民族研究所,1964。
- 欧阳宗书:《中国家谱》,北京:新华出版社,1992。
- 蒋由智:《中国人种考》,上海:华通书局,1929。
- 黎光明、王元辉:《川西民俗调查记录 1929》,台北:中研院历史语言研究所,2004。
- 龙生庭、石维海、龙兴武等:《中国苗族民间制度文化》,长沙:湖南人民出版社,2004。
- 双江拉祜族佤族布朗族傣族自治县概况编写组编:《双江县邦驮乡布朗族社会调查》,《布朗族社会历史调查》,昆明:云南人民出版社,1981。
- 魏正瑾、吴玉贤:《良渚文化与聚落考古》,《良渚文化研究》,北京:科学出版社,1999。
- 罗香林:《中国族谱研究》,香港:香港中国学社,1971。
- 罗丰:《胡汉之间》,北京:文物出版社,2004。
- 苏秉琦:《中国文明起源新探》,香港:商务印书馆,1997。

三 西文参考书目

- Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Rev. edition, London: Verso, 1991.
- Anzaldua, Gloria, *Borderlands / La Frontera : The New Mestiza*, San Francisco: Aunt Lute, 1987.

- Bartlett, F. C. , *Remembering : A Study in Experimental and Social Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1932.
- Bourdieu, Pierre and Loic J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge, UK: Polity Press, 1992.
- Bourdieu, Pierre, *Distinction : a social critique of the judgement of taste*, Translated by Richard Nice, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Chang, K. C. , *The Archaeology of Ancient China*. Fourth edition, New Haven: Yale University Press, 1986.
- Cottom, Daniel, *Text and Culture: The Politics of Interpretation*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
- Darnton, Robert, *The Great Cat Massacre And Other Episodes in French Cultural History*, New York: Basic Books, 1984.
- Diamond, Norma, "Defining the Miao", In Stevan Harrell ed. *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Duara, Prasenjit, *Rescuing History from the Nation : Questioning Narratives of Modern China*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- Ebrey, Patricia, "Surnames and Han Chinese Identity", In Melissa J. Brown ed. , *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*, Seattle: University of Washington Press, 1996.
- Elias, Norbert, *The Civilizing Process*. Translated by Edmund Jephcott, Cambridge, Mass. : Blackwell, 1994.
- Foucault, Michel, *The Archaeology of Knowledge*, New York: Pantheon Books, 1972.

- Foucault, Michel, *The Order of Things : An Archaeology of the Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1973.
- Han, Yong-woo, "Kija Worship in the Koryo and Early Yi Dynasties: A Cultural Symbol in the Relationship between Korea and China", In *The Rise of Neo-Confucianism in Korea*. Ed. , by W. Theodore de Bary and Jahyun Kim Haboush, New York: Columbia University Press, 1985.
- Halbwachs, Maurice, *On Collective Memory*, ed. & trans. by Lewis A. Coser, Chicago: The University of Chicago Press, 1992.
- Henderson, Mae G. ed. , *Borders, Boundaries and Frames : Essays in Cultural Criticism and Cultural Studies*, New York: Routledge, 1995.
- Hicks, D. Emily, *Border Writing : The Multidimensional Text*, Minneapolis and Oxford: University of Minnesota Press, 1991.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger ed. , *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Hobsbawm, Eric, *On History*. New York: The New Press, 1997.
- Jain, Ravindra K. ed. , *Text and Context : The Social Anthropology of Tradition*, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 1977.
- Johnson, David E. and Scott Michaelsen, "Border Secrets: An Introduction", In *Border Theory : The Limits of Cultural Politics*, ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Khazanov, A. M. , *Nomads and the Outside World*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Le Blanc, Charles, "A re-examination of the Myth of Huang-ti", *Journal of Chinese Religions*, 1985 – 1986, 13/14, pp. 45 – 63.

- Litzinger, Ralph A. , “Contending Conceptions of the Yao Past”, In Stevan Harrell ed. , *Cultural Encounters on China’s Ethnic Frontiers*, Seattle: University of Washington Press, 1995.
- Lugo, Alejandro, “Reflections on Border Theory, Culture, and the Nation”, Chapter in *Border Theory : The Limits of Cultural Politics* , ed. by Scott Michaelsen and David E. Johnson, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.
- Obeyesekere, Gananath, *The Apotheosis of Captain Cook : European Mythmaking in the Pacific* , Princeton: Princeton University Press, 1992.
- Ricoeur, Paul, “The Narrative Function”, *Hermeneutics and the Human Sciences : Essays on Language, Action and Interpretation* , Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Rosaldo, Renato, *Culture and Truth : The Remaking of Social Analysis* , Second Edition, Boston: Beacon Press, 1993.
- Sahlins, Marshall D. , *Tribesmen* , Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1968.
- Sahlins, Marshall D. , “Individual Experience and Cultural Order”, In *The Social Sciences : Their Nature and Uses* , ed. by Willian H. Krustel. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Stein, Rolf Alfred, *Les tribus anciennes des marches sino-tibétaines : legendes, classifications et histoire* , Paris: Presses universitaires de France, 1961.
- Toolan, Michael ed. , *Language, Text and Context : Essays in Stylistics* , London: Routledge, 1992.
- Turner, Terence, “Ethno-Ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society”. *Commentary* , in *Rethinking History and Myth : Indigenous South American Per-*

- spectives on the Past*, ed. by Jonathan D. Hill, Urbana: University of Illinois Press, 1988.
- Turner, Victor, *From Ritual to Theatre : the Human Seriousness of Play*, New York: Performing Arts Journal Publications, 1982.
- Turner, Victor, *The Ritual Process : Structure and Anti-structure*, Chicago: Aldine Publishing, 1969.
- Wang, Ming-ke, "Western Zhou Remembering and Forgetting", *Journal of East Asian Archaeology* (Leiden), Inaugural Issue vol. 1, 1999, 1 – 4, pp. 231 – 250.
- Wang, Ming-ke, "From the Qiang Barbarians to Qiang Nationality: The Making of a New Chinese Boundary", In *Imaging China : Regional Division and National Unity*, ed. by Shu-min Huang & Cheng-kuang Hsu, Taipei: Institute of Ethnology, 1999.
- Watson, Graham and Robert M. Seiler ed., *Text in Context : Contributions to Ethnomethodology*, London: SAGE Publications, 1992.

索引

- 《白古通》(《白古记》、《白古通记》、《僰古通》) 130—132, 134—136, 138—142
《华夏边缘》 前言 8; 32, 37, 41, 143, 148—151, 217
《华阳国志》 前言 15; 20, 59, 64—65, 69—77, 91, 112, 114, 120, 122—124, 172, 191, 223, 236—237
《羌在汉藏之间》 原序与谢词 2, 4; 前言 1, 8—9; 23, 27, 78, 144, 182, 194, 208, 216—218, 225, 243
《史记》 前言 14—15; 39—41, 43, 49—57, 64, 69—70, 75, 77—78, 80—81, 83—85, 89, 91, 100—101, 103, 110—111, 114—115, 120, 140, 149, 151, 169—170, 180, 184—185, 187, 191—192, 194, 236, 242—243
《蜀王本纪》 64—67, 70—71
巴蜀 前言 15; 20—21, 60, 62—65, 69—76, 90, 112, 120, 124, 164, 232, 240
巴特雷特(F. C. Bartlett) 28
北川羌族 24
边缘文本 104, 131, 148
边缘研究 原序与谢词 4; 239
表征与本相 231
布迪厄 (Pierre Bourdieu) 96, 234, 241
布朗族 206—207

- | | |
|--|---|
| 蚕丛 64—68, 70, 73—74, 87, 107,
112, 117, 140 | 195—196, 223, 232 |
| 藏族 原序与谢词 3; 前言 9, 14, 16,
24, 92, 144—146, 148, 176, 192,
197, 201, 206—207 | 定义 28, 43, 48, 55, 57, 239 |
| 朝鲜(高句丽、高丽) 前言 15—16,
79—80, 83—88, 93, 95, 97—109,
116—117, 119, 128, 151, 192, 198—
200, 232, 245 | 反思史学 原序与谢词 5; 前言 10 |
| 蚩尤 原序与谢词 3; 前言 4, 16; 46,
50, 169—171, 177, 191—194, 205—
207, 235, 242 | 反思性 原序与谢词 1, 3, 6; 96—
97, 239 |
| 大理国 125—126, 129, 135—136, 240 | 反思性知识 原序与谢词 3 |
| 大禹 71—74, 88, 112—114, 117,
151, 174, 177, 219 | 方志 前言 15—16; 57, 59—60, 72,
75—78, 96, 110, 112, 114—116,
119, 137—139, 141, 190—191, 200,
209, 211—212, 217, 220, 223, 225,
231—232, 236—237 |
| 弟兄祖先故事 原序与谢词 2—4; 前
言 2, 9, 14; 21—24, 26—29, 47, 71,
134, 136, 142, 145—148, 172, 207—
208, 218, 221, 237, 245 | 福柯(Michel Foucault) 241 |
| 弟兄祖先历史心性 前言 14; 29—30,
47—48, 54, 71, 134, 136, 142, 146—
147, 172—173, 182—183, 206—
208, 221—223, 237 | 革什咱土司 146, 222 |
| 滇 前言 16; 80—81, 84, 86—87, 90—
91, 93, 117, 119—121, 123—124,
129, 131—134, 136—141, 171, 175, | 根基历史 原序与谢词 4; 28, 31, 43,
77, 101, 108—109, 128, 144, 148,
191, 194, 204, 244 |
| | 古藏人 146, 148 |
| | 古史辨派 前言 4 |
| | 国族近代建构论 前言 8 |
| | 汉化 前言 7; 24, 26, 120, 133, 147,
150, 164—165, 175, 177, 185, 200,
212, 217, 219, 221, 223, 226, 232—
233, 242 |
| | 后现代主义 原序与谢词 2; 前言 7, 9 |
| | 华夏边缘 原序与谢词 4; 前言 8, 13,
15—17; 20, 32, 38, 54—56, 69, 72— |

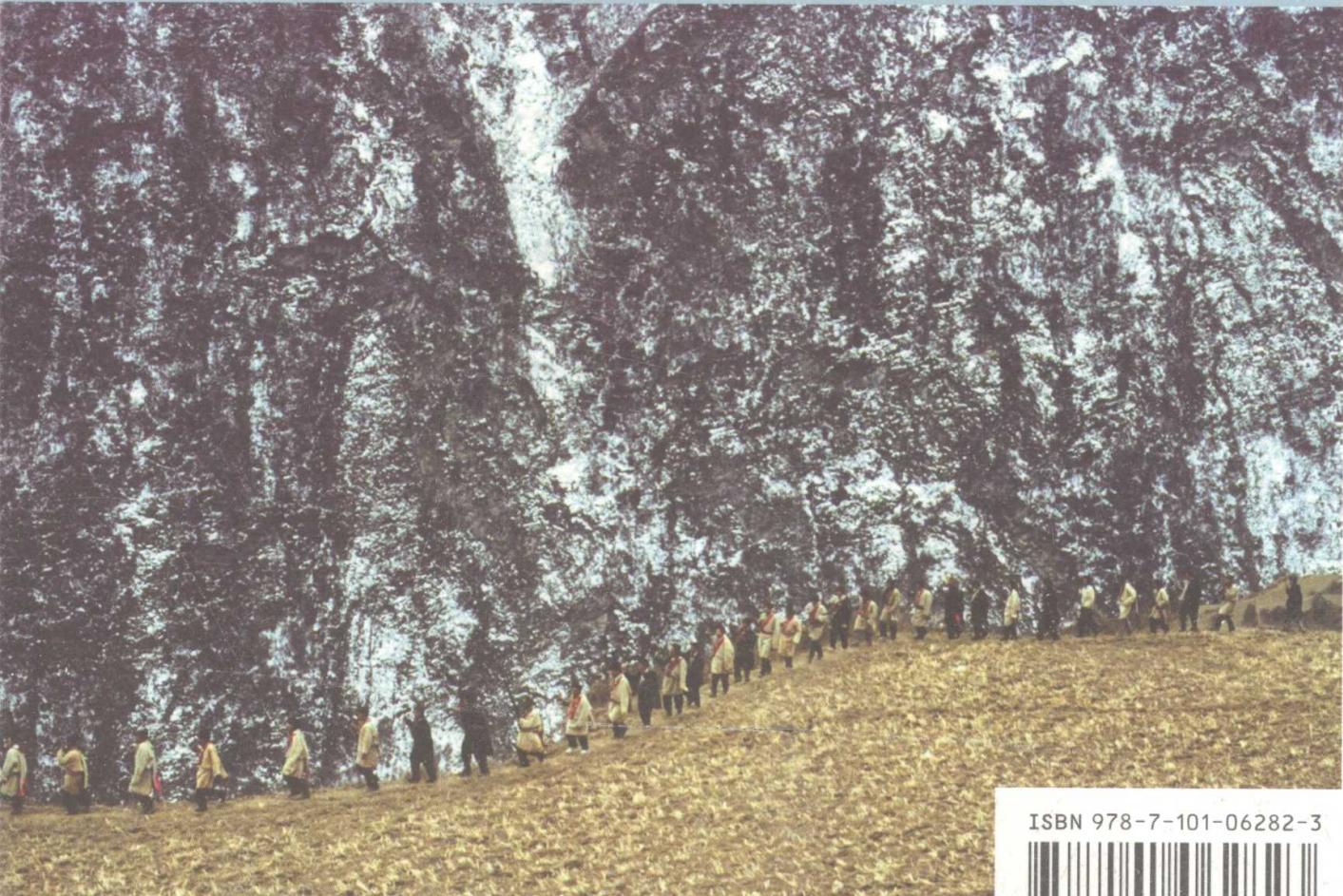
- 74, 77, 79, 84—88, 90, 93, 95—96,
98, 109—110, 112—113, 116, 119,
133, 142, 145, 148—151, 154, 165,
167, 170, 173, 177—178, 199, 201,
204, 209—210, 217, 219, 223, 225,
228, 231—234, 241—242, 244—245
- 华夏边缘形成 19
- 华夏边缘再造 201, 204, 223, 234
- 黄帝 原序与谢词 1—4; 前言 3, 7—8,
14—16; 20, 28—31, 39, 43—57, 59,
65—66, 68—74, 77—78, 84, 92—
93, 120, 143, 149—158, 161, 168—
169, 171, 173, 175, 177, 179—182,
184—194, 197, 200—206, 209, 217,
231—233, 242—243, 245
- 箕子 原序与谢词 3—4; 前言 15—16;
79, 83, 85—88, 93, 98—99, 102—
103, 105—109, 116—117, 142, 194,
198—201, 232, 245
- 解构性知识 原序与谢词 2
- 近代中国国族 201, 204, 230, 234
- 景颇族 207
- 康藏 144, 147—148, 220
- 保罗·理柯(Paul Ricoeur) 前言 9
- 历史心性 原序与谢词 2—4; 前言 9,
13—14, 16—17; 27—30, 44, 48, 50,
52, 54, 71, 73, 77, 83, 97—98, 145—
148, 172—173, 191, 208—209,
217—223, 229—231, 233—235,
237—238, 240—241, 245
- 历史与神话 前言 7
- 历史语言研究所 原序与谢词 4; 154,
176, 191, 198, 210, 215, 228—229
- 良渚文化 前言 5; 19—21, 33, 35—37
- 廪君 95, 158—160, 162—164, 170, 233
- 苗族(苗人、猫) 162, 164, 166, 168,
170—171, 173, 175—176, 191—
193, 205, 207, 215
- 民族史 前言 7—8, 17; 19, 28, 190—
197, 199—205, 215, 223, 229—230,
234, 236
- 模式化叙事情节 前言 13; 55, 77—
78, 101, 218
- 南方族群 233
- 南诏 前言 16; 91, 124—138, 141, 240
- 攀附(模仿、拟态) 原序与谢词 4; 67,
70—71, 75, 77, 92, 111—112, 119,
141, 143, 149—150, 154—158, 171,
175, 177—179, 184, 186—187, 191,
200, 225—226, 229, 231—233, 235,
240—244
- 盘瓠 前言 16; 95, 140, 158—168,

- 170—173, 177, 233, 242
- 鹏鸟产卵为祖(记忆、历史叙事) 222, 237
- 鹏鸟产卵为祖历史心性 222
- 羌族 原序与谢词 2, 4; 前言 1—2, 8—10, 21—22, 78, 119, 142, 148, 177, 197, 201, 212, 215—216, 218, 222
- 情感与意图 原序与谢词 3; 前言 11, 13; 50, 54, 99, 245
- 三苗 原序与谢词 3; 前言 4, 16; 81, 83—87, 91—93, 119, 142—145, 148, 157, 170, 192, 194, 197, 200—201, 205, 215, 232, 241—242
- 三星堆文化 前言 5; 19—21, 61—66
- 沙壹与九隆 121—122, 124, 131—132
- 社会记忆 前言 4, 8, 11—12, 15—16, 42, 48, 50, 55—56, 67, 70, 72, 87, 95, 98, 103—104, 107, 109, 112, 119, 124—125, 131, 141, 165, 236—237
- 蜀人 前言 15; 20, 59, 61, 64—72, 74, 107, 113, 125, 237, 244
- 太伯 原序与谢词 3—4; 前言 15—16, 53—54, 80, 85—87, 89—90, 93, 106, 110—117, 142, 150, 194—195, 200—202, 232, 241—242
- 檀君(坛君) 原序与谢词 3; 29, 98,
- 107—109, 117, 150, 232, 245
- 瓦寺土司家族 214, 219
- 文本分析 原序与谢词 5; 前言 8, 12, 29, 50, 83, 239
- 文本与情境 78, 234
- 文类 原序与谢词 4; 前言 13—15, 17, 55, 57—60, 72, 75—78, 83, 86, 97—98, 103, 105, 110, 112, 114—115, 117, 119, 124, 129, 138, 141, 167, 174—176, 191, 201—204, 209, 217—220, 223, 225, 229—231, 233—242
- 无弋爰剑 前言 16; 81—82, 84—87, 91—92, 119, 142—145, 148, 194, 197, 201, 232
- 五溪蛮 163, 166, 172, 174
- 习行(practice) 前言 11—12; 229, 240—241
- 想像社群 前言 2, 7—8
- 心理构图(schema) 前言 13; 28
- 叙事结构 前言 13—15; 23, 28, 57, 136, 235
- 叙事文化 原序与谢词 4; 前言 14; 19, 21, 30, 47—48, 77, 83, 95, 141, 191, 235
- 炎帝 原序与谢词 1—3; 前言 3, 7, 14,

- | | |
|--|---|
| 16; 44, 46—47, 50—52, 71, 84, 87, 92, 147, 150—151, 156—158, 171, 177, 181, 186—187, 189, 193—194, 200, 204—206, 231
炎黄子孙 原序与谢词 1—2, 4; 前言 3, 16—17; 28, 30, 55, 59, 67, 70, 150, 157, 188—191, 200—202, 204—205, 226, 232—233
僾人、猺 167—168, 176
瑶族 166—168, 172—173
疑古派 前言 4
彝族 原序与谢词 3; 177, 201, 206—207
英雄徙边记 原序与谢词 4; 前言 15—17; 77—79, 83, 85—87, 93, 95—96, 98, 101—102, 116, 119, 123, 133—134, 144, 150, 189—190, 194, 199, 201—202, 204—205, 207, 209, 232—233, 236, 241, 245
英雄征程记 78, 101
英雄祖先历史 原序与谢词 1—4; 前 | 言 2, 14—15; 28, 31, 37, 39—40, 54, 78, 98, 100, 137, 139, 197, 205, 220, 222, 232, 237
英雄祖先历史心性 原序与谢词 4; 前言 14—15, 17; 29—30, 38—39, 43—44, 47—48, 52, 55, 57, 72, 76—78, 84, 93, 101, 113, 134, 146, 148, 165, 183, 194, 206, 209, 217, 219—220, 222, 231, 237—238, 245
正史(文类) 前言 14—15; 57—58, 77, 89, 93, 103, 105, 138, 141, 241—242
中国民族起源 原序与谢词 5; 前言 8
朱蒙(东明) 98—107, 109, 117, 198, 232, 245
庄蹻 前言 16; 80, 83—87, 91, 93, 119—121, 123, 129—130, 132—134, 136, 138—142, 194—197, 200—202, 232, 241
族谱文类 前言 17; 186, 220
M. Halbwachs 前言 4 |
|--|---|

将熟悉的化为陌生

在《羌在汉藏之间》一书中，作者是“化陌生为熟悉”。在认识到“弟兄祖先历史心性”后，在本书中，作者“化熟悉为陌生”，以“英雄祖先历史心性”解释自古流传的黄帝、炎帝、蚩尤等英雄祖先之历史，及其对华夏边缘人群造成的影响，藉此作者说明“历史”塑造华夏及当代中国人认同的历史过程。经由“化陌生为熟悉”与“化熟悉为陌生”所产生的反思性新知，作者期望本书能增进人们对历史与民族的了解。



ISBN 978-7-101-06282-3

9 787101 062823 >

定价：39.00元